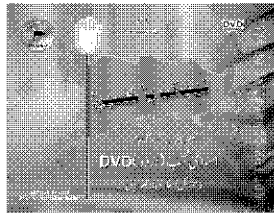
ادوارِ اجتہاد
تالیف
مولانا محمد ابراہیم جناتی
مترجم
مولانا ثاقب اکبر
مصباح القرآن ٹرسٹ
۱۲۴ الفضل مارکیٹ اردو بازار لاہور

یہ کتاب

اپنے بچوں کے لیے scan کی بیرونِ ملک مقیم ھیں

مو منین بھی اس سے استفادہ حاصل کرسکتے ھیں.

منجانب.

سبیلِ سکینہ

یونٹ نمبر ۸ لطیف آباد حیدر آباد پاکستان

ادوارِ اجتہاد

تالیف

مولانا محمد ابراہیم جناتی

مترجم

مولانا ثاقب اکبر

ناشر

مصباح القرآن ٹرسٹ لاہور پاکستان

قرآن سینٹر 24 الفضل مارکیٹ اُردو بازار لاہور۔ 042-37314311، 0321-4481214

1-B

نام کتاب۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ادوار اجتہاد
مؤلف۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔مولانا محمد ابراہیم جناتی
مترجم۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔مولانا ثاقب اکبر
فنی معاونت۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔قلب علی سیال
کمپوزنگ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔اسد عباس (البصیرہ ٹرسٹ اسلام آباد)
سال اشاعت۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔اکتوبر 2012ء
ناشر۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔مصباح القرآن ٹرسٹ لاہور
ہدیہ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔500 روپے

اس کتاب کی اشاعت کیلئے ایک مرد مومن نے بطور قرض حسنہ تعاون فرمایا ہے ہماری دعا ہے کہ خداوند عالم ان کی توفیقات خیر میں اضافہ فرمائے اور ان کے مرحومین کی مغفرت فرمائے۔ آمین۔ ادارہ۔

ملنے کا پتہ

قرآن سینٹر 24 الفضل مارکیٹ اُردو بازار لاہور۔ 0321-4481214,042-37314311

فہرست مضامین

ادوارِ اجتہاد

عنوان	صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر

ازقلم: ثاقب اکبر
صدر نشین البصیرہ، اسلام آباد

تقریظ

آیت اللہ ابراہیم جناتی عصر حاضر کے عظیم محقق اور عمیق نظر رکھنے والے فقہا میں سے شمار ہوتے ہیں۔ ان کے ہاں زمان و مکان کے تقاضوں کے مطابق اجتہاد کی صلاحیت کا اظہار دیکھنے کو ملتا ہے۔ فقہی بصیرت کے اظہار کے حوالے سے جس جرأت کی ضرورت ہر دور کے فقہا کے لیے رہی ہے اس کے جلوے آیت اللہ ابراہیم جناتی کے استنباطات میں واضح طور پر دکھائی دیتے ہیں۔

کتاب ''**ادوار اجتهاد، اسلامی مسالک کی نظر میں**'' آیت اللہ جناتی کی کئی برسوں کی محنت کا حاصل ہے۔ اس میں انھوں نے مستند منابع سے اجتہاد کی تاریخ لکھی ہے۔ اجتہاد کے لغوی اور اصطلاحی معانی بیان کرنے کے بعد انھوں نے اجتہاد کے عملی آغاز کے متعلق تفصیلی گفتگو کی ہے۔ ان کی رائے ہے کہ اجتہاد کا آغاز مدینہ منورہ سے رسول اللہؐ کے زمانے سے ہی ہو گیا تھا، پھر مختلف ادوار سے گزرتا ہوا عمل اجتہاد ہم تک پہنچا اور امتداد زمانہ کے ساتھ اجتہاد نے بھی ارتقائی منازل طے کیں۔

امت کے ایک بڑے حصے میں کچھ عرصہ اجتہاد کا باب بند بھی رہا۔ اسے کس نے بند کیا اور اس کے کیا اسباب تھے، جناب مصنف نے اس پر بھی سیر حاصل گفتگو کی ہے۔ ان کے بقول اجتہاد کے دروازے کو بند کرنے میں اہم کردار اغیار کا تھا۔

مذکورہ کتاب میں تاریخ اجتہاد کو آٹھ ادوار میں تقسیم کیا گیا ہے۔ درحقیقت یہ کتاب ان مقالات کا مجموعہ ہے جو سلسلہ وار ماہنامہ ''کیہان اندیشه'' میں شائع ہوتے رہے۔ ان کی علمی حیثیت کے پیش نظر بعض اہل علم نے اصرار کیا کہ انھیں کتابی شکل میں مدون کر کے شائع کیا جائے۔ انہی کی فرمائش پر مصنف نے اس میں ضروری ترامیم کے ساتھ اسے کتابی شکل دی۔

ہماری رائے میں پاکستان کے تمام مسالک کے اہل علم و دانش اس کتاب سے بلا امتیاز استفادہ کر سکتے ہیں۔ یہی امر باعث بنا ہے کہ **البصیرہ** نے اسے اردو ترجمے کے لیے انتخاب کیا ہے۔

پیش نظر کتاب اردو دان طبقے کے لیے یقیناً ایک علمی ذخیرے کی حیثیت رکھتی ہے۔ اب تک ایسی کوئی کتاب اردو میں سامنے نہیں آئی جو اجتہاد کی تاریخ کے مختلف ادوار کو ان کے پس منظر میں جامع طور پر بیان کر سکے۔ اس پہلو سے یہ کتاب نقش اول کے لحاظ سے راہ کشا بھی ہے اور مزید مطالعہ و تحقیق کے لیے مہمیز کا کام بھی دے گی۔ اصول فقہ کے وہ طلباء اور محققین جو یونیورسٹیوں یا دینی اداروں میں اس موضوع پر کام کر رہے ہیں یا تدریس کی ذمہ داریاں انجام دیتے ہیں، کے لیے بھی یہ ایک مفید کتاب ثابت ہوگی۔

کتاب کا ترجمہ ملک کے قابل احترام محقق اور عالم علامہ سید مزمل حسین نقوی (ڈائریکٹر ریسرچ البصیرہ، اسلام آباد) نے رواں اور رسا زبان میں کیا ہے۔ یقیناً یہ ان کی گذشتہ دینی و علمی خدمات میں ایک گراں قدر اضافہ ہے۔ اسی طرح اس خالص علمی کتاب کو شائع کرنے کے لیے مصباح القرآن ٹرسٹ نے جو بیڑا اٹھایا ہے وہ بھی قابل قدر اور لائق ستائش ہے۔ ہمارے ہاں کے بہت سے اشاعتی ادارے مقبول عام موضوعات کی اشاعت ہی کے درپے رہتے ہیں، علمی و تحقیقی موضوعات کا اشاعت کے لیے انتخاب اعلیٰ شعور ہی کا نہیں احساس ذمہ داری کا بھی غماز ہے۔ مصباح القرآن ٹرسٹ کے ذمہ داران اسی پس منظر میں ہماری تحسین کا استحقاق رکھتے ہیں۔

ثاقب اکبر

۱۵ جون ۲۰۱۲ء

مقدمہ

الحمد للہ رب العالمین و الصلاۃ علی رسولہ الامین و السلام علی اھل بیتہ الطاھرین۔

مدینہ منورہ میں اپنی پیدائش کی ابتداء ہی سے اجتہاد نے کافی پیشرفت کی ہے اور مختلف زمانوں میں متعدد ادوار اور مراحل سے گزرا ہے۔

راقم نے مراحل اجتہاد کو آٹھ ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ اس سے پہلے آج تک اجتہاد کی ایسی تقسیم نہیں کی گئی۔ ان شاء اللہ ان تمام ادوار کو ہم بالترتیب ذکر کریں گے۔ البتہ اجتہاد کے ادوار و مراحل کے بیان کرنے سے پہلے مناسب سمجھتا ہوں کہ بعنوان مقدمہ چند ایسے مطالب ذکر کروں جو موضوع بحث کے ساتھ مربوط ہیں

۱۔ اجتہاد کے لغوی معانی

۲۔ احادیث نبوی میں اجتہاد اپنے لغوی معانی کے ساتھ

۳۔ بعض اصحاب کے کلمات میں اجتہاد اپنے لغوی معانی کے ساتھ

۴۔ ائمہ معصومینؑ کے فرمودات میں لفظِ اجتہاد

۵۔ اجتہاد کے اصطلاحی معانی

۶۔ جہاد اور اجتہاد میں فرق

۷۔ استنباط کے لغوی اور اصطلاحی معانی

۸۔ منابعِ اجتہاد

۹۔ اسلامی مذاہب کے فقہاء کے درمیان اجتہاد کی دو مختلف تعبیریں

۱۰۔ رائے کا معنی اور تعریف

۱۱۔ قیاس اور رائے کا باہمی تعلق

۱۲۔ علمی اصطلاح میں رائے کے معانی

۱۳۔ شیعہ اصطلاح میں انواعِ اجتہاد

۱۴۔ موردِ بحث اجتہاد کی تعیین

۱۔ اجتہاد کا لغوی معنی

اجتہاد جُہد کے مادہ سے ہے۔ جُہد یعنی کسی کام کے انجام دینے میں اپنی تمام تر طاقت کو بروئے کار لایا جائے۔ تمام اہل لغت کے کلمات سے یہی معنی حاصل ہوتا ہے۔ ان میں سے نمونہ کے طور پر چند کلمات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

علامہ ابن اثیر کہتے ہیں:

کسی فعل کی طلب میں سعی اور کوشش کرنے کو اجتہاد کہتے ہیں۔(۱)

مزید کہتے ہیں:

احادیث میں لفظ جُہد بہت زیادہ استعمال ہوا ہے۔ جُہد تمام قوت کے خرچ کرنے کو کہتے ہیں جبکہ جَہد کا معنی مشقت وسختی ہے۔(۲)

علامہ ابن منظور مصری لکھتے ہیں:

جَہد اور جُہد دونوں کے معانی طاقت وقوت کے ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ جَہد کا معنی مشقت وسختی اور جُہد کا معنی طاقت وقوت ہے۔(۳) پھر فراء سے یہ عبارت نقل کرتے ہیں کہ آیت مبارکہ ''لا یجدون الا جهدهم''(۴) میں جُہد طاقت وقوت کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔(۵) اس کتاب میں آیا ہے کہ اجتہاد اور تجاہد کا معنی طاقت وقوت کے خرچ کرنے کے ہیں(۶)۔ حدیث معاذ میں ہے اجتهد رائی یعنی کسی چیز کی طلب میں کوشش وسعی کرنا۔

سعید خوری کہتے ہیں:

کسی کام کے انجام دینے میں ایسی سعی وکوشش کرنا جو دشواری وسختی کی متحمل ہو اسے اجتہاد کہتے ہیں۔ مثلاً آپ کہتے ہیں ''زید اجتهد فی حمل الحجر'' یعنی زید نے پتھر اٹھانے کے لیے کوشش کی لیکن یہ نہیں کہتے ''اجتهد فی حمل الخردلة'' یعنی اس نے رائی اٹھانے کے لیے پوری کوشش کی۔(۷)

موصوف مزید کہتے ہیں:

جہد جَہَدَ کا مصدر ہے جس کا معنی طاقت کے ہیں۔ کہا جاتا ہے ''فروغ جهده'' یعنی اس نے اپنی قوت وطاقت صرف کی اور

مشقت کے معنی میں بھی آیا ہے مثلاً کہا جاتا ہے "افرغ جهده اصاب جهداً" یعنی اس نے اپنی طاقت خرچ کی تو مشقت سے سامنا ہوا اور جُہد کا معنی طاقت ہے۔(۸) المنجد میں ہے کہ "اجتهد فی الامر": جد وبذل وسعہ یعنی اس نے تحصیل فعل میں اپنی کوشش اور طاقت کو صرف کیا۔

استاد احمد فیومی لکھتے ہیں:

اھل حجاز کی لغت میں جُہد اور غیر اھل حجاز کی لغت میں جَہد دونوں کے معانی طاقت وقوت کے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ جُہد کا معنی طاقت اور جَہد کا معنی مشقت ہے۔(۹)

موصوف مزید کہتے ہیں کہ "اجتهد فی الامر: بذل وسعه و طاقته فی طلبه لیبلغ مجهوده و یصل الی نهایة" (۱۰) یعنی کس فعل میں اجتہاد کرنے کا معنی یہ ہے کہ اس فعل کی طلب میں اپنی طاقت، سعی اور کوشش کو صرف کرے یہاں تک کہ اس تک پہنچ جائے اور اسے مکمل طور پر پالے۔

علامہ طریحی لکھتے ہیں:

حدیث میں آیا ہے "افضل الصدقة جهد المقل" یعنی بہترین صدقہ وہ ہے جو فقر اور تنگ دستی میں دیا گیا ہو۔(۱۱)

مزید لکھتے ہیں کہ "واجتهد بیمینه ای بزل و سعه فی الیمین و بالغ فیها" یعنی اس نے اپنی قسم میں انتہائی کوشش وسعی صرف کی ہے۔(۱۲)

مزید لکھتے ہیں:

مبالغہ کی حد تک سعی وکوشش کرنے کو اجتہاد کہتے ہیں۔(۱۳)

ابن ابی ذرعۃ، ماوری سے نقل کرتے ہیں:

اجتہاد کا لغوی معنی یہ ہے کہ ایک ایسے فعل کے بجالانے میں سعی وکوشش کرنا کہ جس میں مشقت ودشواری ہو۔ یہ مفہوم جہاد نفس اور اپنی مراد ومطلوب کے حصول کے لے رنج ومشقت اٹھانے سے اخذ کیا گیا ہے۔

۲۔ احادیث نبوی میں اجتہاد لغوی معنی کے ساتھ

رسول خداؐ کے بہت سے فرمودات میں لفظ اجتہاد اپنے لغوی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ نمونہ کے طور پر چند فرمودات یہاں ذکر کرتے ہیں:

۱۔ "صلوا علی واجتهدوا فی الدعا" (۱۴)

۲۔ اما السجود فاجتهدوا فی الدعا فقمین ان یستجاب لکم۔(۱۵)

وقت سجدہ دعا پر اصرار اور کوشش کرو کیونکہ حالت سجدہ میں تمھاری دعاؤں کا مستجاب ہونا سزاوار ہے۔

۳۔ فضل العالم علی المجتھد مأة درجة (۱۶) عالم مجتہد سے سو (۱۰۰) درجہ بہتر ہے۔ اس روایت میں مجتہد سے مراد وہ عابد ہے جو امر عبادت میں سعی و کوشش کرتا ہے۔

۴۔ واذا حکم الحاکم فاجتھد فاصاب فله اجران واذا حکم فاجتھد فأخطأ فله اجر۔ (۱۷) اگر سعی و کوشش کے بعد حکم حاکم حقیقت کے مطابق ہو تو اسے دو اجر ملیں گے اور اگر مطابق نہ ہو تو ایک اجر کا مستحق ہے۔

۵۔ واجتھدوا فکل میسر لما خلق۔ (۱۸) اپنی تمام تر توانائیوں کو بروئے کار لاؤ تاکہ ہر شخص اس چیز کو پالے جو اس کے لیے خلق کی گئی ہے۔

۳۔ بعض اصحاب رسولؐ کے کلام میں کلمہ اجتہاد

۱۔ حضرت عائشہ سے منقول ہے کہ

کان رسول الله یجتھد فی العشر الأواخر مالا یجتھد فی غیرہ (۱۹) رسول اکرمؐ عبادت میں جتنی رمضان کے آخری عشرہ میں کوشش و سعی کرتے تھے اتنی دوسرے دنوں میں نہیں کرتے تھے۔

۲۔ طلحہ بن عبیداللہ سے روایت ہے:

عن رجلین علی عھد رسول الله (ص) کان احدھما اشد اجتھاداً من الاخر فغزی المجتھد منھما فاستشھد۔۔۔ (۲۰)۔ رسولؐ خدا کے عہد میں دو مرد تھے۔ ان میں سے ایک دوسرے کی نسبت زیادہ کوشش کرتا تھا۔ وہ جو زیادہ سعی و کوشش کرتا تھا اس نے جنگ میں شرکت کی اور شہید ہو گیا۔

۳۔ ابوسعید خدری سے روایت ہے:

کان رسولؐ الله اذا خلف واجتھد فی الیمین۔۔۔

جب رسول خداؐ قسم کھاتے تو اس عمل کے بجالانے میں بہت زیادہ کوشش کرتے تھے جس کے لیے قسم کھائی تھی۔ (۲۱)

محقق اسماعیل بن حماد جوہری لکھتے ہیں:

جَہد اور جُہد دونوں کے معانی طاقت کے ہیں اور آیت ''والذین لایجدون الا جھدھم'' میں لفظ جھدھم کو زبر اور پیش دونوں کے ساتھ قرأت کیا گیا ہے۔ فراء کہتے ہیں کہ جُہد کا معنی طاقت ہے اور اس جملے ''اجھد جھدک فی ھذا الامر'' (یعنی جتنی طاقت رکھتا ہے اسے خرچ کر) میں جہد تو کہا جا سکتا ہے اجھد جھدک نہیں۔

جہد کے معنی دشواری و مشقت کے بھی ہیں۔ جب کوئی شخص اپنے مرکب پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ لادتا ہے تو عرب اس کے بارے میں کہتے ہیں جھد دابته واجھدھا۔ اسی طرح جب کوئی شخص جانفشانی سے اپنا کام کرتا ہے تو عرب اسے کہتے ہیں: جھد الرجل فی کذا۔۔۔ اجتہاد و تجاہد تمام تر طاقت و قوت کے خرچ کرنے کا نام ہے۔ (۲۲)

استاد خلیل احمد فراھیدی کہتے ہیں:

ہدف اور مقصود تک پہنچنے کے لیے تمام تر طاقت و قوت کے صرف کرنے کو جَہد کہتے ہیں اور جُہد وہ چھوٹی شے ہے جو امور زندگی کے لیے

عقلی طور پر خرچ کی جائے۔(۲۳) احمد بن فارس بن زکریا نے دشواری و مشقت کو مادہ جہد کے اصلی معنی کے طور پر لیا ہے۔ دوسرے معانی کے بارے میں کہا ہے کہ یہ مناسبت کی وجہ سے استعمال ہوتے ہیں۔ اسی بارے میں لکھتے ہیں الجیم والھا والدال اصلہ المشقة ثم یحمل علیه ما یقاربه۔(۲۴) لیکن اس بارے میں کتاب مصباح المنیر کے مصنف احمد فیوی کی رائے احمد بن فارس کی رائے سے مختلف ہے کیونکہ وہ طاقت وقوت کو جہد کا اصلی معنی قرار دیتے ہیں اور جُہد بمعنی طاقت اور جَہد بمعنی مشقت کو ایک قول کے عنوان سے ذکر کیا ہے۔

اور اس پر ان کا وہ کلام شاہد ہے جسے ہم نے ''اجتہاد کا لغوی معنی'' کے عنوان کے تحت ذکر کیا ہے۔

مذکورہ کتاب میں اس نے نہایت اور انتہا کو بھی جَہد کے معانی میں سے شمار کیا ہے۔ لہٰذا اس نے اجتہاد کا یوں معنی کیا ہے کہ'' واجتهد فی الامر بذل وسعه وطاقته فی طلبه لیبلغ مجهوده ویصل الی نهایته۔''

راغب اصفہانی نے جَہد کو مشقت اور جُہد کو طاقت کے معنی میں لیا ہے اور اجتہاد کا یہ مفہوم بیان کیا ہے اخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة۔(۲۵)

اس کے علاوہ بھی علماء لغت کے اقوال ہیں جن کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

۴۔ غزوہ بنی المصطلق کے متعلق عبد اللہ بن ابی کی روایت میں آیا ہے:

فاجتهد بیمینه ما فعل۔(۲۶) اس نے اپنی قسم پر اصرار کیا کہ اس نے اس عمل کو انجام نہیں دیا۔

۵۔ ام حارثہ نے جو رسول خداؐ سے سوال کیا تھا اس میں آیا ہے کہ

ان کان فی الجنة صبرت وان کان فی غیر ذلک اجتهدت فی البکاء۔(۲۷)

اگر میرا بیٹا جنت میں ہے تو صبر کروں گی اور اگر کسی اور جگہ ہے تو رونے کی کوشش کروں گی۔

نتیجہ

ان سب باتوں سے مجموعی طور پر نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگرچہ علماء اہل لغت کے درمیان جُہد اور جَہد کے حقیقی معانی میں اختلاف پایا جاتا ہے لیکن کلمہ اجتہاد کے معنی میں کوئی اختلاف نہیں۔ کیونکہ ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ اجتہاد یہ ہے کہ کسی ایسے کام میں اپنی تمام تر قوت کے ساتھ سعی وکوشش کرنا جس کا حصول آسان نہ ہو اور اس کو حاصل کرنے میں مشقت اور زحمت کا سامنا کرنا پڑتا ہو۔ بہر حال فرق نہیں ہے کہ اجتہاد جُہد کے مادہ سے مشتق ہو یا جَہد کے مادہ سے۔ تمام علماء اصول کے نزدیک یہی قول صحیح اور قابل قبول ہے۔ کیونکہ سعی وکوشش مشقت وسختی سے خالی نہیں ہے اور عموماً ایک دوسرے کے لازم وملزوم ہیں۔

اس تعریف کی بنا پر علم اصول کے دو بڑے علماء شیخ حسن عاملی جباعی (۲۸) اور آخوند خراسانی (۲۹) سمیت بعض افراد کا یہ نظریہ کہ اجتہاد لغت میں کسی امر میں مشقت اور سختی کے برداشت کرنے کو کہتے ہیں نا تمام اور قابل اعتراض ہے۔

۴۔ ائمہ معصومینؑ کے ارشادات میں لفظ اجتہاد

ائمہ اہل بیت عصمت وطہارت کے فرامین میں بھی کلمہ اجتہاد اپنے لغوی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ بطور نمونہ تین فرامین کی طرف

اشارہ کرتے ہیں:

۱۔ نہج البلاغہ میں حضرت امام علی علیہ السلام فرماتے ہیں:

وعلیکم بالجد والاجتہاد والتأ ھب والاستعداد والتزود فی المنزل الزاد۔(۳۰)اور تمھارے لئے ضروری ہے کہ تم سعی وکوشش کرو، تیار رہو اور زادو توشہ مہیا کرلینے والی منزل سے زاد فراہم کرلو۔

مزید فرمایا:

انه ليس على الامام الا ماحمل من امر ربه: الا بلاغ فى الموعظة والاجتهاد فى النصيحة والاحياء للسنة واقامة الحدود على مستحقيها واصدار السهمان على اهلها۔(۳۱)

امام کا فرض تو بس یہ ہے کہ جو کام اسے اپنے پروردگار کی طرف سے سپرد ہوا ہے (اسے انجام دے) اور وہ یہ ہے کہ پند ونصیحت کی باتیں ان تک پہنچائے۔ سمجھانے بجھانے میں پوری پوری کوشش کرے، سنت کو زندہ رکھے، جن پر حد لگتا ہے ان پر حد جاری کرے اور غصب کیے ہوئے حقوق کو ان کے اصلی وارثوں تک پہنچائے۔

۲۔ امام باقر علیہ السلام شیعوں کے ایک گروہ سے فرماتے ہیں:

واللہ انی لاحب ریحکم وارواحکم فاعینو نی علی ذلک بورع واجتھاد واعلموا ان ولایتنا لاتنال الا بالعمل والاجتھاد۔(۳۲)

اللہ کی قسم میں تمھاری خوشبو اور صفائے روح کو دوست رکھتا ہوں۔ پس اس خوشبو اور روح کی تقویت کرو پرہیز گاری اور اچھے اعمال میں کوشش کرنے کے ساتھ۔ جان لو: ہماری ولایت اچھے کردار اور سعی وکوشش کے بغیر نہیں حاصل کرسکو گے۔

۳۔ امام صادق علیہ السلام نے سعید بن حلال ثقفی سے فرمایا:

اوصیک بتقوی اللہ والورع والاجتھاد۔(۲)

میں تجھے تقوی الہی، پرہیز گاری اور بہت زیادہ سعی وکوشش کرنے کی وصیت کرتا ہو۔

مزید فرمایا:

اعلموا انہ لیس بین اللہ و بین احد من خلقہ ملک مقرب ولا نبی مرسل ولا من دون ذلک من خلقہ کلھم الا طاعتھم لہ فاجتھدوا فی طاعۃ اللہ۔(۳۴)

جان لو کہ اطاعت خدا کے علاوہ کوئی مخلوق نہ فرشتہ مقرب نہ نبی مرسل اور نہ ہی کوئی اور مخلوق واسطہ بن سکتی ہے پس اس کی فرمانبرداری میں سخت کوشش کرو۔

ایک اور مقام پر فرمایا:

وجاهدوا فى طلب مالا عذر لكم فى جهله فان لدين الله اركانا لا تنفع من جهلها شدة اجتهاده فى ظاهر عبادته۔(۳۵)

اپنی تمام تر کوشش اس شئے کے حصول کے لیے صرف کرو جس کے ترک کرنے پر معذور نہیں ہو۔ یقیناً دین الٰہی کے لیے ایسے ارکان ہیں جن سے لاعلمی نفع نہیں دیتی۔

۵۔اجتہاد کا اصطلاحی معنی

اسلامی مذاھب کے علماء کے درمیان اجتہاد کے اصطلاحی معنی میں اختلاف نظر پایا جاتا ہے۔ بعض علمائے اہل سنت معتقد ہیں کہ حکم شرعی کے ظن وگمان کے حصول کے لیے سعی وکوشش کرنے کو اجتہاد کہتے ہیں۔ بعض فقہای شیعہ کے کلام میں بھی اجتہاد کا یہی معنی نظر آتا ہے۔ لیکن سب سے پہلے یہ معنی علماء اہلسنت نے ہی کیا ہے۔

بہر حال مناسب ہے کہ شیعہ وسنی علماء کے بعض کلمات کی طرف اشارہ کیا جائے جو اس بارے میں وارد ہوئے ہیں۔

علامہ سیف الدین آمدی شافعی (م ۱۳۱ء) کہتے ہیں۔

اجتہاد یہ ہے کہ شرعی احکام میں سے کسی حکم کے ظن وگمان کے حصول کے لیے اتنی سعی وکوشش کرنا کہ انسان محسوس کرنے لگے کہ اس سے زیادہ کوشش کرنے کی وہ طاقت نہیں رکھتا۔ (۳۶)

علامہ ابن حاجب ابوعمرو عثمان بن عمر بن ابی بکر کردی اسنوی مالکی۔ (۵۷۰۔۶۴۶) مختصر الاصول میں کہتے ہیں:

اجتہاد یعنی شرعی حکم کے ظن وگمان کے حصول کے لیے کوشش کرنا۔

استاد قاضی عبد الرحمن بن احمد بن عبد الغفار شافعی عضوی (م ۷۵۶) شرح مختصر الاصول ابن حاجب میں کہتے ہیں:

اجتہاد نام ہے شرعی حکم کے ظن کی تحصیل کے لیے سعی وکوشش کرنے کا۔

عظیم مصنف ابو حامد محمد غزالی شافعی (۴۵۰۔۵۰۵) فواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت کے مصنف سے نقل کرتے ہیں:

شرعی حکم ظنی کے حصول کے لیے فقیہ کی سعی وکوشش کو اجتہاد کہتے ہیں۔ (۳۷)

استاد محمد معروف دوالیبی کہتے ہیں:

اجتہاد اس رائے کو کہتے ہیں جو تمام علماء کے لیے قابل قبول نہ ہو اور اگر تمام کے لیے قابل قبول ہو تو پھر اسے اجماع کہتے ہیں نہ کہ اجتہاد۔

پس اجتہاد کا رتبہ اجماع کے بعد ہے۔ (۳۸)

عظیم مجتہد علامہ حلی (۶۴۸۔۷۲۶) اپنی کتاب نہایۃ الاصول میں فرماتے ہیں:

اجتہاد یہ ہے کہ شرعی حکم کے ظن وگمان کے حصول کے لیے اتنی سعی وکوشش کرنا کہ تقصیر وکوتاہی کی وجہ سے اسے ملامت نہ کی جاسکے۔

علامہ طریحی کہتے ہیں:

شرعی حکم کے ظن وگمان کے حصول کے لیے سخت ودشوار کاموں میں سعی وکوشش کرنے کو اجتہاد کہتے ہیں۔ (۳۹)

اصولی مجتہد عاملی جباعی کہتے ہیں:

اجتہاد یہ ہے کہ فقیہ شرعی حکم کے ظن کی تحصیل کے لیے اپنی سعی وکوشش صرف کرے۔(۴۰)

علامہ شیخ بہائی حاجبی سے نقل کرتے ہیں۔

اجتہاد یہ ہے کہ فقیہ شرعی حکم کے ظن کے حصول کے لیے اپنی تمام تر کوشش صرف کرے۔(۴۱)

علامہ حلی نے تہذیب الاصول میں اسی تعریف کی تائید کی ہے۔

علامہ تاج الدین سبکی لکھتے ہیں:

اصولیوں کی اصطلاح میں اجتہاد یہ ہے کہ شرعی حکم کے ظن کی تحصیل کے لیے فقیہ اپنی تمام تر کوشش صرف کردے۔(۴۲)

مذکورہ تعاریف پر اعتراض

اجتہاد کی مذکورہ تعاریف درست معلوم نہیں ہوتیں کیونکہ اگر ان (علماء) کی مراد اجتہاد کا ایک فنی اور منطقی معنی کی تعین کرنا ہے تو پھر یہ قابل اعتراض واشکال ہے اور مذکورہ تعاریف فنی و منطقی نہیں ہیں اور اگر صرف کلمہ اجتہاد کی تشریح اور توضیح مقصود ہے تو پھر اشکال تو وارد نہیں ہوتا لیکن علمی اہمیت نہیں رکھتا۔

اب ہم مذکورہ تعاریف پر کیے گئے اشکالات واعتراضات کو اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ علم منطق میں بیان کیا گیا ہے کہ تعریف کو جامع افراد اور مانع اغیار ہونا چاہیے یعنی اپنے تمام متعلقہ موارد پر محیط ہو اور غیر متعلقہ موارد کو خارج کرنے والی ہو۔

جبکہ مذکورہ تعاریف ایسی نہیں ہیں کیونکہ ان تعاریف میں موجود ظن سے مراد اگر وہ شئے ہے جس کے قابل اعتبار ہونے پر کوئی نہ کوئی شرعی یا عقلی دلیل دلالت کر رہی ہو تو پھر تعاریف جامع افراد نہیں ہیں۔ کیونکہ جب ایک مورد میں کسی حکم پر شرعی یا عقلی دلیل قائم ہو جائے تو اس کی تین صورتیں متصور ہیں۔

۱۔ دلیل ظن آور ہو۔

۲۔ دلیل علم آور ہو۔

۳۔ دلیل نہ ظن آور ہو نہ علم آور۔

مذکورہ تعریفوں میں صرف پہلی صورت شامل ہے۔ دوسری دونوں صورتیں خارج ہیں۔ حالانکہ تعریف اجتہاد میں یہ دو صورتیں بھی شامل ہونی چاہیں۔ دوسری صورت (یعنی دلیل علم آور) کے خارج ہونے کی وجہ یہ ہے کہ علم ظن کے مقابلے میں ہوتا ہے لہٰذا ظن میں شامل نہیں ہے۔ تیسری صورت کے خارج ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دلیل بالفعل ظن آور نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اگر شہرت فتوائی، خبر واحد یا اجماع منقول کی حجیت اور اعتبار کو اس طرح فرض کر لیا جائے کہ مفید ظن نہ ہونے کے باوجود بھی حجت ہوں تو اس صورت میں خبر واحد، شہرت فتوائی اور اجماع کے ذریعے سے حکم شرعی کے اخذ کرنے کو اجتہاد نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ ہم نے یہ فرض کر لیا ہے کہ یہ ظن آور نہیں ہے۔ جبکہ مذکورہ تعارف کے مطابق اجتہاد حصول ظن کو کہتے ہیں۔

اگر مذکورہ تعاریف میں موجود ظن سے مراد معتبر و غیر معتبر دونوں ہیں، جیسا کہ ظاہر بھی یہی ہوتا ہے تو پھر غیر معتبر ظنون بھی تعریف میں شامل ہیں۔ حالانکہ غیر معتبر ظنون کے ذریعے سے شرعی حکم کے ظن کی تحصیل کو اجتہاد نہیں کہتے۔ کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ ظنون غیر معتبر منابع تشریع نہیں بن سکتے۔ لہٰذا مذکورہ تعاریف مانع اغیار نہیں ہیں۔ خصوصاً وہ تعاریف جو لفظ "فقیہ" پر مشتمل ہیں پر ایک اور اشکال بنام دور وارد ہوتا ہے۔

مذکورہ تعاریف کی بنا پر اجتہاد کی پہچان فقیہ کی پہچان پر موقوف ہے جبکہ دوسری طرف فقیہ کی پہچان اجتہاد کی پہچان پر موقوف ہے کیونکہ اجتہاد کے بغیر اصطلاحاً فقیہ کا تصور ممکن نہیں ہے اور یہ دور ہے اور اس کے بطلان پر تمام علماء متفق ہیں۔

کلام قمی میں بیان دور

قوانین الاصول کے مصنف محقق قمی اس دور کو یوں بیان کرتے ہیں:

فقیہ وہ ہے جو ادلہ اور معتبر منابع کے ذریعے سے احکام الٰہی جانتا ہو اور اجتہاد کے بغیر یہ معنی محقق نہیں ہو سکتا اور اس کے بغیر فقہ اجتہادی کا حصول اس کے لیے ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا لازم آتا ہے کہ شناخت فقیہ شناخت اجتہاد پر موقوف ہے اور شناخت اجتہاد شناخت فقیہ پر موقوف ہے۔

اشکال دور کا جواب

بعض اصولیوں نے اشکال دور کا یوں جواب دیا ہے کہ ان تعاریف میں فقیہ سے مراد وہ شخص ہے جو فقہ سے سروکار رکھتا ہے اور اسی میں مشغول رہتا ہے۔ اس کے مقابلے میں وہ شخص ہوتا ہے جو فقہ کے بارے میں اطلاع نہیں رکھتا نہ کہ فقیہ سے مراد وہ ہے جو تمام احکام کا عالم ہو۔ واضح ہے کہ اس معنی کے ساتھ فقیہ کی شناخت اجتہاد پر موقوف نہیں ہے۔ لہٰذا دور والا اشکال وارد نہیں ہوگا۔ کیونکہ شناخت اجتہاد فقیہ پر موقوف ہے۔ لیکن مذکورہ معنی کے ساتھ شناخت فقیہ اجتہاد پر موقوف نہیں ہے۔

اعتراض محقق قمی

محقق قمی اس جواب پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں:

اولاً تو فقیہ کا یہ معنی مجازی ہے نہ کہ حقیقی کیونکہ فقیہ کا معنی حقیقی تمام احکام کا عالم ہونا ہے نہ کہ بعض احکام یا ان سے متعلق بعض دوسرے امور کا عالم ہونا۔

ثانیاً۔ اس معنی کے لحاظ سے فقیہ کی سعی و کوشش کرنا ظہور اجتہاد کے لیے کفایت نہیں کرتا۔ کیونکہ جو صرف چند اہم مسائل کا عالم ہے اور استدلالی کتب پڑھ چکا ہے لیکن اس میں وہ قوت پیدا نہیں ہوئی جس کے ذریعے فروع کو اصول پر منطبق کیا جاتا ہے تو اسے مجتہد نہیں کہتے۔

رفع دور میں محقق قمی کا بیان

محقق قمی رفع دور میں یوں کہتے ہیں کہ فقیہ وہ ہے جو ایسی استعداد رکھتا ہو جس پر احکام شرعی فرعی کا علم مرتب ہوتا ہو۔ پس شناخت

اجتہاد شناخت فقیہ پر موقوف ہے لیکن شناخت فقیہ (مذکورہ معنی کے ساتھ) اجتہاد پر موقوف نہیں ہے۔ کیونکہ فقیہ میں احکام شرعی کے علم کا بطور ملکہ اعتبار کیا گیا ہے اور اجتہاد میں بطور فعلیت۔

کلام محقق قمی پر اعتراض

محقق قمی کا یہ کلام قابل اعتراض ہے کیونکہ فقیہ اسے کہتے ہیں جو احکام کی شناخت کے منابع کی راہوں سے بالفعل احکام شرعی فرعی کا عالم ہو نہ کہ جو صرف استعداد و ملکہ رکھتا ہو۔ کیونکہ صرف فقاہت کا ملکہ اور استعداد اس پر مذکورہ عنوان کے صادق آنے کا باعث نہیں بنتی۔ اگرچہ عنوان مجتہد اس پر صادق آتا ہے۔ لہٰذا اشکال دوراپنی جگہ پر باقی ہے۔ چونکہ واضح ہے کہ فقیہ (مذکورہ معنی کے ساتھ) شناخت اجتہاد پر موقوف ہے اور اجتہاد اس پر موقف ہے۔

پس امامیہ مسلک کی بنا پر ظاہراً یہ تعریف صحیح نہیں ہے، بلکہ کہا جاسکتا ہے کہ اہل سنت کے مسلک کی بنا پر بھی قابل اشکال ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک دلیل شرعی ظن و گمان میں منحصر نہیں ہے۔ بلکہ اس کے علاوہ بھی ہے۔ بہر حال مذکورہ تعریف ایک جہت سے معرف سے اخص ہے اور ایک جہت سے مانع اغیار نہیں ہے اور از نظر علم منطق ایسی تعریف صحیح نہیں ہوتی۔ لہٰذا بطور نتیجہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ تعریف فریقین (شیعہ وسنی) کے نزدیک درجہِ اعتبار سے ساقط ہے۔

بسا اوقات تو اجتہاد کی ایسی غیر صحیح تعریف اجتہاد کے بارے میں منفی نظریات کی پیدائش کا سرچشمہ بنی ہے۔ اخباری مسلک کے بانی علامہ مرزا محمد استر آبادی اور ان کے پیرو مرزا محمد امین استر آبادی نے اسی وجہ سے اصل اجتہاد کا انکار کیا ہے اور اسے بدعات اور محرمات میں سے قرار دیا ہے۔ (۴۳)

سچ تو یہ ہے کہ اگر اجتہاد کا یہی معنی ہے جو اس تعریف میں کیا گیا ہے تو پھر ان کا انکار بجا اور حق ہے۔ کیونکہ فقہ اسلام میں غیر معتبر ظنی دلیل سے حکم شرعی کا اثبات اور اس کے مطابق عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ قرآن کریم نے صریحاً ظن و گمان کی پیروی کرنے سے منع کیا ہے۔ خدا فرماتا ہے۔

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اجْتَنِبُوْا كَثِيْرًا مِّنَ الظَّنِّ (۴۴)

اے ایمان والو! بہت سے گمانوں سے اجتناب کرو۔

ایک اور مقام پر فرمایا:

وَمَا يَتَّبِعُ اَكْثَرُهُمْ اِلَّا ظَنًّا اِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (۴۵)

اکثر لوگ صرف ظن کی پیروی کرتے ہیں حالانکہ ظن و گمان کبھی بھی کسی کو حق سے بے نیاز نہیں کرتا۔

شرعی حکم کے اثبات کے لیے فقط علم اور ان دلائل و طرق پر تکیہ کیا جاسکتا ہے جو از نظر شرعی حجت ہوں مثلاً امارات (بینہ و خبر واحد موثق وغیرہ) اور اصول عملیہ شرعیہ (برائت واحتیاط وغیرہ) اگرچہ یہ حکم واقعی کے علم کا موجب نہیں بنتی کیونکہ سند، دلالت یا صدور کی جہت سے ظنی ہیں لیکن ان کی حجیت کا یقین اور شرعاً معتبر ہونا ان پر جواز اعتماد اور ان کے مطابق عمل کرنے کا باعث بنتا ہے۔ اسی طرح

عقاب سے مامون ومحفوظ رہنے کا سبب بھی بنتا ہے۔

اجتہاد سے علمائے اصول کی مراد

بہرحال اصولیوں کی اجتہاد سے مراد وہ معنی نہیں ہے جو مذکورہ تعاریف میں آیا ہے۔ بلکہ ان کے نزدیک اجتہاد یہ ہے کہ ان منابع اور مصادر سے شرعی حکم کی شناخت کی جائے جنھیں شریعت نے حجت اور معتبر قرار دیا ہو۔ مجتہد ان منابع، مصادر، اصول اور امارات سے استفادہ کرتے ہوئے آئندہ رونما ہونے والے واقعات، حوادث زندگی اور جدید مسائل کا جواب حاصل کرسکے۔ لہٰذا مقام استنباط میں اجتہاد کا نتیجہ وہی جدید فروع کو اصول کی طرف ارجاع دینا اور عام کو خارجی مصادیق پر منطبق کرنا ہے۔ اجتہاد ہی کے ذریعے نئے موضوعات اور جدید مسائل کے شرعی حکم پر حجت قائم کی جاتی ہے جو کہ اصول احکام اور عمومات قرآن وسنت ہیں۔ ایسے نہیں ہے کہ اجتہاد کے ذریعے ظن وگماں کو حاصل کیا جاتا ہے۔ یہ اجتہاد کا وہی صحیح معنی ہے جسے علماء اصول نے قبول کیا ہے۔ جو بھی اسلام کا معترف اور اس کے جاودانی ہونے کا معتقد ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ بحکم عقل وشرع اسے قبول کرلے۔ کیونکہ وہ مسائل جن پر کوئی خاص نص وارد نہیں ہوئی حجت اور دلیل کے بغیر ان کے لیے احکام شرعی کا اثبات ممکن نہیں ہے۔ اس معنی کو علامہ استر آبادی بھی قبول کرتے ہیں۔ اسی اجتہاد کے ذریعے سے جدید مسئلہ اور موضوع کے حکم کی شناخت وتحصیل کے لیے حجت ودلیل (اصول احکام وعمومات) قائم ہوتی ہے۔ ایسا اجتہاد اخباریوں کے لیے بھی قابل قبول ہے اگرچہ وہ اسے اجتہاد کا نام نہ دیتے ہوں۔

بنابریں غیر صحیح اجتہاد (حکم شرعی کے لئے تحصیل ظن) کہ جس نے اخباریوں کو للکارا ہے اصولیوں کے لئے بھی قابل قبول نہیں ہے۔ انہوں نے کبھی اس کے اثبات کے لئے کوشش نہیں کی۔ علامہ حلی، صاحب معالم الاصول اور دوسرے شیعہ علماء اصول نے اجتہاد کی تعریف میں جو ظن کا ذکر کیا ہے اس سے ان کی مراد مطلق ظن نہیں ہے بلکہ ظن معتبر ہے۔ چاہے اس کا اعتبار دلیل خاص سے ثابت ہوا ہو چاہے دلیل انسداد سے کہ جس کی تفصیل کتب اصول میں بیان کی گئی ہے۔ پس وہ ظن اس میں شامل نہیں ہے جس کے معتبر ہونے پر کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ کیونکہ آیات واحادیث میں اس قسم کے ظن پر عمل کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ لہٰذا یہ کیسے ممکن ہے کہ یہ ظن اس ظن میں شامل ہو جسے تعریف اجتہاد میں اخذ کیا گیا ہے۔ پس اجتہاد کا وہ معنی جو اصولیوں کے نزدیک قابل قبول ہے اور اخباریوں نے بھی اس سے انکار نہیں کیا وہ یہ ہے کہ ''حکم شرعی کیلئے حجت کا حصول''

نتیجتاً کہہ سکتے ہیں کہ اصولیوں اور اخباریوں کے درمیان نزاع لفظی ہے نہ کہ ذاتی اور حقیقی۔ کیونکہ دونوں فریقین شرعی حکم کے لیے تحصیل حجت کو قبول کرتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اصولی اسے اجتہاد کا نام دیتے ہیں اور اخباری نہیں دیتے۔ پس اجتہاد کے بارے میں اخباریوں کا اشکال درحقیقت تعریف اجتہاد پر ہے نہ کہ اصولیوں اور مجتہدین پر۔ کیونکہ خود اخباری بھی اس وقت تک ظن کے مطابق عمل نہیں کرتے جب تک اس کے معتبر ہونے پر کوئی شرعی اور معتبر دلیل قائم نہ ہوجائے۔ پس اگر مذکورہ تعریف میں کلمہ ''ظن'' کو کلمہ حجت میں تبدیل کردیا جائے اور یوں کہیں کہ حکم شرعی پر تحصیل حجت کے لیے قوت صرف کرنے کا نام اجتہاد ہے تو بغیر کسی شک وشبہ کے مذکورہ نزاع کلی طور پر ختم ہوجائے گا۔ اس طرح اخباریوں اور اصولیوں کے نظریات کے درمیان جمع ممکن ہوسکتی

ہے۔

ہم اسی عنوان کے تحت مطالب ذکر کریں گے۔

اجتہاد کی دوسری تعریف

بعض دانشوروں نے اجتہاد کی یوں تعریف کی ہے کہ احکام شرعی کے حصول کے لیے فقیہ کی سعی و کوشش کرنے کو اجتہاد کہتے ہیں۔

مناسب ہے کہ یہاں پر بعض کے اقوال ذکر کیے جائیں۔

عظیم مصنف ابوحامد محمد غزالی شافعی کہتے ہیں:

کسی امر کے حصول کے لیے مجتہد کی سعی و کوشش کو اجتہاد کہتے ہیں۔ کلمہ اجتہاد صرف اس چیز میں استعمال ہوتا ہے جس میں مشقت و سختی پائی جاتی ہو۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے۔ اجتهد زيد في حمل حجر الرحاء (زید نے سنگ آسیا (چکی کا پتھر) اٹھانے کی کوشش و سعی کی) لیکن عرف عام میں یہ لفظ اس شخص کے ساتھ مخصوص ہو گیا ہے جو حصول علم اور شرعی احکام کے لیے کوشش کرے۔(۴۶)

موصوف مزید کہتے ہیں:

مکمل و کامل اجتہاد یہ ہے کہ کسی امر کے حصول کے لیے اس قدر کوشش کرنا کہ اس سے زیادہ کی طاقت نہ ہو۔(۴۷)

علامہ محمد خضری بک لکھتے ہیں:

شرعی احکام کے جاننے کے لیے فقیہ کی سعی و کوشش کو اجتہاد کہتے ہیں۔(۴۸)

اس کے بعد کہتے ہیں کہ اجتہاد کامل یہ ہے کہ شرعی حکم کے حصول کے لیے فقیہ اتنی کوشش کرے کہ اسے محسوس ہونے لگے کہ اس سے زیادہ کی وہ طاقت نہیں رکھتا۔(۴۹)

اجتہاد کی تعریف دوئم پر اشکال

مذکورہ تعریف بھی ناقص اور قابل اشکال ہے کیونکہ مذکورہ دو تعریفوں میں موجود لفظ علم سے ان کی مراد اگر علم وجدانی و تعبدی سے اعم ہے اور حکم سے مراد حکم واقعی و ظاہری سے اعم ہے تو اگر چہ یہ تعریف فنی اور منطقی تعریف کے نزدیک ہے اور اس پر پہلے والا اشکال وارد نہیں ہوتا لیکن پھر بھی اس میں نقص موجود ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس میں لفظ ''وظائف'' کا اضافہ کیا جائے کیونکہ مجتہد کے لیے احکام شرعیہ کے استنباط کے علاوہ اصول عملیہ اور احکام عقلیہ (مثلاً برائت، تخییر اور احتیاط) کا حصول بھی ضروری ہے۔ پس احکام شریعہ اور اصول عملیہ دونوں مجتہد کے دائرہ کار میں شامل ہیں۔ درحالانکہ مذکورہ تعریف میں صرف شرعی احکام کو مدنظر رکھا گیا ہے اور عقلی احکام اور اصول عملیہ کا ذکر نہیں ہے۔ لہٰذا تعریف جامع نہیں ہے۔

اجتہاد کی تیسری تعریف

بعض علماء اصول نے اجتہاد کی یوں تعریف کی ہے:

اصول عملیہ نیز شریعت مقدس کے منابع سے شرعی حکم کے استنباط کو اجتہاد کہتے ہیں۔ بہتر ہے کہ بعض کے کلمات یہاں ذکر کریں:

گرانقدر کتاب ''المدخل الفقہی'' کے مصنف استاد احمد مصطفی زرقاء کہتے ہیں:

علامہ ابو عبداللہ شاہ ولی فاروقی دہلوی حنفی کتاب الانصاف فی سبب الاختلاف میں لکھتے ہیں:

ادلہ تفصیلی کہ جن کی کلیات کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ہیں، سے احکام شرعیہ کے تفہم کے لیے سعی و کوشش کرنے کو اجتہاد کہتے ہیں۔

کتاب تیسر التحریر میں استاد محمد امین نے بھی اجتہاد کی تقریباً یہی تعریف کی ہے۔

ڈاکٹر صبحی محمصانی کہتے ہیں:

شرعی احکام اور قوانین کو ان کے منابع حقوقی سے حاصل کرنے کے لیے سعی و کوشش کرنے کا نام اجتہاد ہے۔

تعریف سوئم پر اشکال

یہ تعریف بھی سابقہ اشکال سے محفوظ نہیں ہے۔ کیونکہ جس طرح گذشتہ تعریف میں کلمہ ''وظائف'' کی احتیاج تھی تاکہ احکام شرعیہ کے ساتھ ساتھ اصول عملیہ اور احکام عقلیہ بھی شامل ہو جائیں اسی طرح اس تعریف میں بھی ضروری ہے۔ مذکورہ تعریف کلمہ وظائف کے اضافہ کرنے سے مکمل ہوتی ہے۔ ہماری نظر میں دہلوی کی تعریف پر دوسرا اشکال یہ ہے کہ اس نے قیاس کو شناخت حکم کے منابع و ادلہ میں سے قرار دیا ہے، جبکہ فقہ شیعہ میں قیاس کو شناخت حکم کے منابع میں شمار نہیں کیا جاتا۔ ہم نے اس کی تفصیل کتاب ''منابع اجتہاد از دیدگاہ مذاہب اسلامی'' میں بیان کی ہے۔

اجتہاد کی چوتھی تعریف

علامہ دہر مفکر عالم اسلام محمد بن حسین بن عبدالصمد شیخ بہائی زبدۃ الاصول میں لکھتے ہیں:

اجتہاد اس ملکہ کو کہتے ہیں جس کے وسیلہ سے انسان شرعی حکم کے استنباط کی قوت حاصل کر لیتا ہے۔

بعض علماء نے اسی مضمون کی حامل دوسری عبارات کے ساتھ اجتہاد کی تعریف کی ہے۔ بطور نمونہ دو کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

۱۔ اجتہاد نام ہے اس ملکہ کا جس کے ذریعے شرعی احکام اور وظائف عملی کے حصول کے لیے حجج و ادلہ اخذ کی جاتی ہیں۔ برابر ہے وہ وظائف از روئے شرع ثابت ہوئے ہوں یا از روئے عقل۔

۲۔ اجتہاد وہ ملکہ ہے جس کے وسیلہ سے فقیہ صغروی و کبروی مقدمات کو باہم مربوط کرنے کی صلاحیت پیدا کر لیتا ہے اور اس طرح حکم شرعی یا وظیفہ عملی اخذ کر لیتا ہے۔

چوتھی تعریف پر اشکال

دوسری تعریفوں کی طرح یہ تعریف بھی قابل اعتراض ہے کیونکہ:

اولاً یہ تعریف مفہوم اجتہاد کی حقیقت بیان کرنے سے قاصر ہے۔ حقیقت اجتہاد ملکہ نہیں ہے کیونکہ اگر اجتہاد کا معنی ملکہ ہو تو ضروری ہے کہ ملکہ کی اجتہاد کی طرف اضافت اضافت بیانیہ ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اجتہاد کی طرف ملکہ کی اضافت "لامیہ" ہے جس طرح کہ ملکہ کی اضافت عدالت کی طرف اضافت لامیہ ہے۔

ثانیاً: مقبولہ عمر بن حنظلہ اور دوسری روایات میں جو عناوین ذکر کیے گئے ہیں مثلاً عنوان عارف (عرف احکامنا)، عنوان ناظر (نظر فی حلالنا و حرامنا) اور عنوان راوی (روی حدیثنا) وغیرہ اس شخص پر صادق نہیں آتے جو صرف صاحب ملکہ ہو بلکہ ان موارد میں صادق آتے ہیں جہاں قوت و توانائی فعلیت کے مرحلہ تک پہنچ چکی ہو۔ لیکن ملکہ توانائی بالقوہ سے عبارت ہے چاہے وہ توانائی مرحلۂ فعلیت تک پہنچی ہو یا نہیں۔ اسی وجہ سے لفظ ملکہ کے بعد ہمیشہ جملہ "یقتدر بہا" لایا جاتا ہے جو کہ مذکورہ تعریف کو متضمن ہے۔ ثالثاً رسائل علمیہ اور کتب فقہی میں مراجع تقلید نے مکلف کے لیے تین راہیں اجتہاد، تقلید اور احتیاط کو واجب تخییری کے طور پر مقرر کیا ہے۔ اگر اجتہاد سے مراد وہی ملکہ ہو تو پھر کسی صورت میں بھی صحیح نہیں ہے کہ اسے تقلید اور احتیاط کے ساتھ ایک تیسری راہ کے طور پر قرار دیں، کیونکہ تقلید اور احتیاط کا تعلق عمل سے جبکہ ملکہ ایک حالت نفسانی ہے۔ بنابریں اس میں کوئی شک نہیں کہ مذکورہ عبارت میں منابع شرعی سے احکام شرعیہ اور اصول عملیہ کے معلوم کر لینے کا نام اجتہاد ہو۔

مذکورہ مطلب کی وضاحت کچھ یوں ہے کہ یہ بات بدیہی ہے کہ شریعت مقدسہ کے احکام واقعیہ یعنی واجبات و محرمات وغیرہ علم اجمالی یا احتمال عقاب کے ذریعے سے مکلفین پر منجز اور حتمی ہوئے ہیں۔ اجمالی طور پر ہر عاقل جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے کچھ تکالیف اور فرائض مقرر کیے ہیں اور عقل اسے ان تکالیف کی شناخت اور بجا آوری کا حکم دیتی ہے تاکہ ان کے بجالانے کا یقین ہو جائے کہ جسے علم اصول میں اشتغال یقینی مستلزم فراغ یقینی کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ جو شخص فراغ یقینی کی جستجو میں ہے اور یہ چاہتا ہے کہ ایسی راہ پر چلے جس سے اسے یقین ہو جائے کہ شارع کی طرف سے مقرر کردہ اپنے فرائض کو اس نے انجام دے دیا ہے تو اسے چاہیے کہ مندرجہ ذیل تین راہوں میں سے ایک کو طے کرے:

۱۔ خود اجتہاد کرے اور وظائف کو منابع شرعی کے مطابق حاصل کرے۔

۲۔ راہ احتیاط کو اختیار کرے۔

۳۔ ایک جامع الشرائط مجتہد کی تقلید کرے۔

بہرصورت ان تین راہوں میں سے ایک کا اختیار کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ جب بھی کسی عمل کا بجالانا یا ترک کرنا مذکورہ تین راہوں کے مطابق نہ ہو تو عقاب کا احتمال موجود ہے اور ہر مکلف کی عقل عقاب کے احتمال ضرر کے دفع کرنے کو ضروری قرار دیتی ہے۔ اجتہاد، تقلید یا احتیاط کے علاوہ کسی اور راہ سے اس احتمالی ضرر کا دفع کرنا ممکن نہیں ہے۔

اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ اجتہاد یعنی شرعی منابع سے وظائف شرعیہ کا اخذ کرنا واجب تخییری ہے احتمال عقاب کے دفع کرنے کے لیے صرف ملکہ اجتہاد کا ہونا کافی نہیں ہے بلکہ استنباط احکام اور اس کے مطابق عمل کرنا ہے۔

ایک عام شخص اور اس مجتہد میں کوئی فرق نہیں ہے جو ملکہ اجتہاد تو رکھتا ہے لیکن احکام شرعیہ کے استخراج اور استنباط کے لیے اصول وقواعد کو کام میں نہیں لاتا۔ کیونکہ جس طرح ایک عام شخص جو کہ مجتہد نہیں ہے اپنے اعمال کی بجا آوری اور ترک میں احتمال عقاب دیتا ہے اسی طرح وہ مجتہد بھی یہی احتمال دیتا ہے جو ملکہ اجتہاد کو بروئے کار نہیں لاتا۔

بنا بریں وہ شخص جو اجتہاد کا ملکہ رکھتا ہے اسے چاہیے کہ یا تو مجتہد ہو جو احکام شرعی کو ان کی معتبر ادلہ اور منابع سے حاصل کرے یا پھر مقلد یا محتاط ہو کیونکہ ان کے علاوہ کسی صورت میں بھی عقاب سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ ہاں وہ شخص جو اجتہاد کا ملکہ رکھتا ہے لیکن استنباط نہیں کرتا اس پر مجتہد کا اطلاق تو ہوتا ہے لیکن مقام عمل میں اس میں اور غیر مجتہد میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بہر حال اجتہاد کی طرح تعریف کی جائے جو قابل اشکال نہ ہو۔

ایک غلط توہم

بعض نے گمان کیا ہے کہ ملکہ اجتہاد بھی دوسرے ملکات مثلاً ملکہ سخاوت، ملکہ شجاعت اور ملکہ عدالت وغیرہ کی طرح کا ایک ملکہ ہے جو استنباط کی تمرین اور ریاضت سے حاصل ہوتا ہے۔ جس طرح کہ دوسرے ملکات تمرین اور تکرار سے وجود میں آتے ہیں جس طرح سخاوت سے ملکہ سخاوت، شجاعت سے ملکہ شجاعت اور عدالت سے ملکہ عدالت الگ اور جدا نہیں ہے اسی طرح حکم شرعی کے استنباط اور شناخت سے ملکہ اجتہاد جدا نہیں ہے۔ لہٰذا جو بھی اجتہاد کا ملکہ رکھتا ہے اس نے حتمی طور پر حکم شرعی کے استنباط کو ان کے منابع اور ادلہ سے اجرا کیا ہے اور اس میں اور عقاب سے محفوظ رہنے میں باہم ملازمہ ہے۔ لہٰذا مذکورہ تعریف صحیح ہے چونکہ یہ اس کے لازمہ کے ساتھ کی گئی ہے۔

یہ گمان صحیح نہیں ہے کیونکہ ملکہ اجتہاد دوسرے ملکات کی طرح نہیں ہے۔ دوسرے ملکات عمل، تمرین اور ریاضت کے بغیر پیدا نہیں ہوتے لیکن ملکہ اجتہاد عمل اور استنباط کے بغیر بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر خطرات میں کود پڑنے اور بار بار خوفناک امور بجالانے کے بعد ملکہ شجاعت انسان کو حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ ان اعمال کا دوام خوف و ترس کو رفتہ رفتہ زائل کرتا ہے یہاں تک کہ وہ ہولناک جنگوں میں شریک ہونے سے نہیں ڈرتا اور اپنے دل میں ذرہ برابر بھی وحشت و اضطراب محسوس نہیں کرتا۔ ملکہ سخاوت بھی اسی طرح ہے کیونکہ انسان دوسروں پر مال خرچ کرنے اور اس عمل کو بار بار بجالانے سے رفتہ رفتہ اس منزل پر پہنچ جاتا ہے جہاں وہ خود تو بھوکا و پیاسا رہ سکتا ہے لیکن دوسروں کو سیر و سیراب کرتا ہے۔ پس اس ملکہ کا تحقق عمل، تمرین اور ریاضت کا محتاج ہے لیکن ملکہ اجتہاد کو اس کی احتیاج نہیں ہے بلکہ بالکل برعکس ہے جب تک کسی میں ملکہ اجتہاد اور قدرت استنباط نہ ہو وہ اجتہاد اور استنباط نہیں کر سکتا۔ پس یہ استنباط ہے جو ملکہ پر تکیہ کیے ہوئے نہ کہ ملکہ تکرار استنباط پر تکیہ کیے ہوئے ہیں۔

ممکن ہے ایک شخص نے ایک حکم کا بھی استنباط نہ کیا ہو لیکن اس کے باوجود استنباط کی قدرت اور ملکہ رکھتا ہو۔ کیونکہ ملکہ اجتہاد علوم مثلاً صرف، نحو، لغت عرب، تفسیر، رجال اور علم اصول وغیرہ کے حصول پر موقوف ہے کہ ان کے یاد کر لینے کے ساتھ اجتہاد اور استنباط کا ملہ اور قدرت حاصل ہو جاتی ہے۔

پس مرحلہ تحقق و وجود میں عمل استنباط کا رتبہ ملکہ سے متاخر ہے۔ برخلاف دوسرے ملکات کے کہ جن میں ملکہ کا وجود عمل کے بعد پیدا ہوتا ہے مثلاً سخاوت کا ملکہ ایثار اور کثیر اموال کے خرچ کرنے کے بعد وجود میں آتا ہے۔

ہاں کثیر استنباط اور ملکہ اجتہاد کو بار بار کام میں لانا اس کی تقویت کا باعث بنتا ہے۔ لیکن یہ عمل کسی صورت میں بھی خود تحقیق و وجود ملکہ میں دخالت نہیں رکھتا۔

کلام مختصر

خلاصہ یہ کہ اگر اجتہاد بمعنی ملکہ ہو تو مکلف کو عقاب سے محفوظ اور احتمالی ضرر کو دفع نہیں کرتا اور تقلید و احتیاط کی ردیف میں نہیں آتا۔ تقلید اور احتیاط کے بدلے میں جو شے ہے وہ شرعی منابع سے حکم کا پہچاننا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اجتہاد کی ایسی تعریف کی جائے جو قابل اشکال نہ ہو۔

اجتہاد کی پانچویں تعریف

بعض علماء اصول مثلاً استاد عبدالوہاب خلاف اجتہاد کی یوں تعریف ہے۔

اجتہاد یعنی ذاتی رائے کے ذریعے ان مسائل کے شرعی حکم کی شناخت کے لیے کوشش کرنا جن کے بارے میں قرآن و سنت میں کوئی خاص نص موجود نہ ہو۔ نیز حکم شرعی کے استنباط کے لیے دوسرے ذرائع کو بروئے کار لانا۔(۵۰)

مذکورہ تعریف پر اشکال

یہ تعریف بھی لائق مناقشہ و اشکال ہے کیونکہ ''اجتہاد بالرائے'' کی بحث میں آئے گا کہ وہ اجتہاد جو فقہ اسلامی میں معتبر ہے اس کا معنی یہ ہے کہ موضوعات اور جدید مسائل کے استنباط اور استخراج کے لیے شرعی منابع وادلہ یعنی کتاب، سنت، اجماع اور عقل کی راہوں سے کوشش و سعی کرنا نہ کہ ذاتی رائے و فکر سے۔ ''اجتہاد کا مرحلہ اول'' کی بحثوں میں ثابت ہوجائے گا کہ کوئی شخص حتیٰ کہ رسولؐ خدا بھی اپنی ذاتی رائے سے کسی حکم کو بیان نہیں کر سکتے کیونکہ امر تشریع خدا کے ساتھ مخصوص ہے۔ فقہ اسلامی میں ہر موضوع کے لیے بطور خاص یا عام ایک حکم موجود ہے۔ وہ مسائل جن کے بارے میں نص خاص موجود نہیں ہوتی ان پر مجتہد کتاب و سنت کے عام کو منطبق کر کے شرعی حکم کو حاصل کرتا ہے۔ پس جدید مسائل میں مجتہد کا کام یہ ہے کہ ان کے لیے نص شرعی تلاش کرے چاہے خاص ہو یا عام اور جب بھی دلیل یا نص تک رسائی حاصل نہ کر سکے تو اصول عملیہ یعنی برائت، اشتغال، تخییر اور استصحاب وغیرہ کے ذریعے سے مکلف کے لیے وظیفہ ظاہری بالفاظ دیگر حکم ظاہری متعین کرے۔

کلام ابوبکر رازی

۱۔ قیاس، کیونکہ علت موجب حکم نہ ہو اس لیے کہ ممکن ہے علت حکم سے خالی ہو۔ اس طرح کہ علت ناقصہ ہو نہ کہ تامہ۔ لہٰذا علت علم مطلوب کے حصول کا باعث نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس اجتہاد اور استنباط حکم کی اساس ذاتی رائے پر ہے۔

۲۔ وہ شئے جو علت کے بغیر ظن و گمان پر غالب آجائے مثلاً وقت قبلہ اور اجناس و انواع کی قیمتوں میں اجتہاد کرنا۔

۳۔ حکم شرعی کے اثبات کے لیے اصول کے ساتھ استدلال کرنا۔

یہ کلام بھی قابل اعتراض اور اشکال ہے کیونکہ ان تین معانی میں سے اجتہاد کے اصطلاحی مفہوم کے ساتھ جو معنی مناسبت رکھتا ہے وہ پہلا معنی ہی ہوسکتا ہے جو کہ از راہ قیاس سے حکم کی شناخت اور استنباط سے عبارت ہے اور یہ نظریہ اہل تشیع کے نزدیک غلط ہے۔ معنی دوم صحیح نہیں ہے کیونکہ خارجی اور عرضی موضوعات جزئیہ کا معین کرنا مجتہد کے فرائض میں شامل نہیں ہے۔(۵۱)

اور معنی سوئم اجتہاد مفہوم عام کے ساتھ ہے نہ کہ خاص کے کیونکہ اس میں قیاس اور غیر قیاس دونوں شامل ہیں۔

معنی اجتہاد نظر آخوند میں

عظیم استاد آخوند خراسانی اجتہاد کی یوں تعریف کرتے ہیں:

حکم شرعی کے لیے حصول حجت کی خاطر قوت استعمال کرنے کو اجتہاد کہتے ہیں۔(۵۲)

بعض دوسرے دانشور تعریف اجتہاد میں کہتے ہیں:

حکم شرعی فرعی کے استخراج یا اس کی ادلہ تفصیلی کے ذریعے سے حصول حجت کے لیے سعی و کوشش کرنے کا نام اجتہاد ہے۔

اگر عمل کے صحیح ہونے کا معیار حصول حجت کو قرار دیں تو پھر مذکورہ تعریف سابقہ اشکالوں سے محفوظ ہے۔ کیونکہ علم، دلیل علمی، اصول اور امارات معتبرہ بھی حجت میں شامل ہیں اور اہل سنت کے مسلک کی بنا بر ہر قسم کا ظن بھی اس میں شامل ہے۔ اسی طرح باب انسداد علم کے قائلین کے بقول لفظ حجت میں وہ ظن بھی شامل ہے جو زمان انسداد کے ساتھ مقید ہے۔

لہٰذا حکم شرعی کے لیے حصول حجت میں سعی و کوشش کرنا بغیر کسی شک وشبہ کے اجتہاد ہے۔ چاہے وہ حجت علم ہو چاہے اس کے معتبر ہونے پر کوئی دلیل قائم ہو۔ فرق نہیں ہے وہ طریق معتبر مفید ظن ہو یا نہ ہو بنا بریں سابقہ اشکالات اس تعریف پر وارد نہیں ہوتے۔

مذکورہ تعریف پر اشکال

اس تعریف پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ یہ تعریف فنی اور منطقی نہیں ہے۔ کیونکہ فنی اور منطقی اس تعریف کو کہتے ہیں جو معرَّف (جس کی تعریف کی جارہی ہو) کے مطابق ہو جبکہ مذکورہ تعریف معرَّف سے اعم ہے۔ اس تعرف میں یہ تو ہے کہ منابع سے حکم کی شناخت اور استنباط کو اجتہاد کہتے ہیں لیکن یہ تعریف یہ واضح نہیں کرتی کہ استنباط کنندہ ملکہ بھی رکھتا ہو۔ جبکہ مجتہد وہ ہوتا ہے جو ملکہ رکھتا ہو۔ یہ اشکال گذشتہ تعریف پر وارد ہے۔ مگر یہ کہا جائے کہ اجتہاد کا قوام اور وجود ملکہ سے ہے چونکہ اجتہاد کی معتبر ادلہ اور منابع سے ملکہ کے بغیر حکم کی شناخت اور استنباط ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا ملکہ کا ہونا ایک مسلم اور ناگزیر امر ہے۔

ایک نکتہ کی یاددہانی

مناسب ہے کہ یہاں پر ملکہ اجتہاد کے معنی کی طرف اشارہ کریں۔ ملکہ اجتہاد اس قوت و توانائی سے عبارت ہے جو انسان کو ان دس علوم کی شناخت سے حاصل ہوتی ہے جن پر احکام شرعی کی شناخت اور ان کا استنباط موقوف ہے اس میں دوسرے قواجنھیں قوائے

قدسی کہتے ہیں کی احتیاج نہیں رہتی۔ کیونکہ وہ اجتہاد جو سب کے لیے قابل قبول ہے یہ ہے کہ حکم شرعی کا اس کے منابع اور ادلہ سے استنباط اور استخراج کرنا اور یہ مفہوم جس طرح ایک عادل مجتہد کے لیے سہل اور آسان ہے اسی طرح اس کے غیر کے لیے بھی ممکن ہے۔

۶۔ جہاد اور اجتہاد میں فرق

ویسے تو جہاد اور اجتہاد ایک ہی مادہ سے لیے گئے ہیں مگر ان میں فرق یہ ہے کہ کلمہ جہاد کا اطلاق اس کوشش و توانائی پر ہوتا ہے جو دشمن کے مقابلے میں ہو جبکہ کلمہ اجتہاد کا اطلاق اس کوشش اور توانائی پر ہوتا ہے جو شرعی اور معتبر منابع سے احکام کے استخراج کے لیے صرف کی جائے۔

۷۔ استنباط کا لغوی اور اصطلاحی معنی

لفظ استنباط "نبط" کے مادہ سے ماخوذ ہے اور لغت میں زمین کی گہرائیوں سے پانی کھینچنے کو استنباط کہتے ہیں اور اصطلاح میں جدید مسائل کے شرعی احکام کو عناصر خاصہ اور معتبر ادلہ سے اخذ کرنے کے لیے کوشش کرنے کو اجتہاد کہتے ہیں۔ بنابریں استنباط اور اجتہاد دو مترادف لفظ ہیں۔ عرف متشرعہ میں اس شخص پر مجتہد کا اطلاق ہوتا ہے جو مخصوص اور مشترک عناصر سے احکام شرعی کا استنباط اور استخراج کر سکے۔ اس پر مستنبط اور مفتی کا بھی اطلاق ہوتا ہے۔

۸۔ منابع اجتہاد

منابع اجتہاد یہ ہیں:

۱۔ قرآن، نئے رونما ہونے والے واقعات اور جدید مسائل کے احکام شرعی کی شناخت کا اولین منبع اور اصول قرآن ہے۔

۲۔ سنت رسول خداؐ، جس میں آپؐ کا قول، فعل اور تقریر سب شامل ہیں۔ استنباط کے اس دوسرے منبع کو اجتہاد کے اہم ترین منابع میں شمار کیا جاتا ہے اور اس بارے میں مختلف اسلامی مسالک کے مجتہدوں اور دانشوروں کے درمیان کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔

گرانقدر کتاب الذریعہ (ج۱ص ۱۳) میں سید مرتضیٰ علم الھدیٰ، کتاب اعلام الموقعین عن رب العالمین (ج۱ص ۳۲) میں ابن قیم جوزی، کتاب ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول (ص ۲۵۸) میں محمد بن علی شوکانی اور کتاب الانصاف فی اسباب الخلاف (ج۳،ص ۲۱۲) میں احمد بن عبدالرحیم شاہ ولی اللہ ہندی حنفی دہلوی (م۔۱۱۸) نے اسی مطلب کی تصریح کی ہے۔ علماء مذاہب کے درمیان جو اختلاف ہے وہ صرف یہ ہے کہ اہلسنت کے بعض علماء سنت رسول اکرمؐ کا منشا اور سبب پیدائش دو چیزوں کو سمجھتے ہیں۔

۱۔ وحی الٰہی۔

۲۔ اپنی ذاتی رائے اور سوچ۔ کتاب الاجتہاد والتجدید ص ۱۲۳ میں اسی مطلب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

اگرچہ انھوں نے سنت دوئم کو سنت اول کے ردیف میں قرار نہیں دیا بلکہ اس کا مرتبہ سنت اول کے بعد قرار دیا ہے۔ لیکن یہ نظریہ شیعہ نظریے کے برعکس ہے۔ کیونکہ شیعہ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ کسی شخص کو حتیٰ کہ رسولؐ خدا کو بھی اپنی رائے اور فکر سے تشریع کا حق نہ تھا اور نہ ہوگا۔ اسی لیے کہتے ہیں کہ رسولؐ خدا نے اپنی ذاتی رائے سے کوئی حکم بیان نہیں فرمایا۔ یہاں تک کہ وہ رسول خداؐ کی سنت دوئم

ہو۔ (مزید وضاحت آئندہ بحثوں میں ہوگی۔)

البتہ اہلسنت کے بعض علماء بھی اسی نظریے کے قائل ہیں۔ کتاب الاحکام فی اصول الاحکام (ج ۵، ص ۱۳۲) میں علامہ آمدی اور تفسیر کبیر (ج ۱۷، ص ۵۶) میں امام فخر رازی نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

۳۔ سنت ائمہ وصحابہ، اہل تشیع ائمہ معصومینؑ کی سنت کو سنت رسولؐ کی راہ مدامت سمجھتے ہیں جبکہ اہلسنت سنت صحابہ کو ایسا سمجھتے ہیں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ شیعہ اس سلسلہ کی اساس عصمت کو اور اہل سنت وثاقت کو قرار دیتے ہیں۔

۴۔ اجماع، علماء شیعہ کے مطابق وہ اجماع معتبر ہے جو قول معصومؑ کو کشف کرے۔

۵۔ عقل

۶۔ قیاس

۷۔ استحسان

۸۔ مصالح مرسلہ

۹۔ قاعدہ استصلاح

۱۰۔ سد ذرایع

۱۱۔ فتح ذرایع

۱۲۔ اولین شریعت

۱۳۔ مذہب صحابی

۱۴۔ عرف وعادت

۱۵۔ اہل مدینہ کی عملی سیرت۔

۱۶۔ استدلال

۱۷۔ اصالۃ البرائۃ

۱۸۔ استصحاب

۱۹۔ مطلق اجماع از نظر اہل سنت۔

علماء اسلام کی کتب میں مذکورہ منابع ذکر کیے گئے ہیں۔ کچھ علماء ان میں سے بعض کو معتبر سمجھتے ہیں اور کچھ معتبر نہیں سمجھتے۔ البتہ ہم نے ان تمام منابع کو تفصیل کے ساتھ مورد بحث اور تحقیق قرار دیا ہے۔ اور کتاب منابع اجتہاد از دیدگاہ مذاہب اسلامی شائع کر کے علماء اور محققین کے لیے پیش کی ہے۔

۹۔ اسلامی مسالک کے فقہاء کے درمیان اجتہاد کی دو مختلف تعبیریں

لفظ اجتہاد کے متعلق مذاہب اسلامی کے علماء اور دانشوروں کے درمیان دو مختلف اصلاحیں پائی جاتی ہیں۔ پہلی اصطلاح یہ ہے کہ نئے رونما ہونے والے واقعات اور جدید مسائل کے لیے ذاتی رائے اور فکر سے احکام شرعی کا استنباط کرنا ان موارد میں جہاں مجتہد عناصر خاص (یعنی نصوص کتاب وسنت، میں سے کسی خاص نص کا استنباط نہ کر سکے۔ اجتہاد اس معنی کے ساتھ اہل سنت کے اکثر علماء کے نزدیک کتاب، سنت، اجماع اور عقل کے علاوہ ایک مستقل اور جداگانہ دلیل ہے۔ اسی وجہ سے بعض کتب اصول مثلاً المستصفی فی علم الاصول (ابو حامد محمد غزالی) اور الاحکام فی اصول الاحکام (سیف الدین آمدی) وغیرہ میں اس کے لیے ایک الگ اور مخصوص باب موجود ہے۔

دوسری اصطلاح یہ ہے کہ حکم شرعی فرعی کا اس کے منابع شرعی یعنی کتاب، سنت، اجماع اور عقل سے استنباط کرنا۔ بنا بریں مجتہد کا کام یہ ہے کہ زندگی کے جدید مسائل اور حوادث واقعہ کے شرعی احکام کا اصول وقوانین کی رو سے استنباط کرے کیونکہ اسی طرح مجتہد فروع کو اصول پر اور قوانین کلی کو خارجی مصادیق پر منطبق کرتا ہے اور نتیجتاً ان کے احکام اخذ کرتا ہے۔

اس اصطلاح کے مطابق علمائے شیعہ میں رائج ہے کہ اجتہاد کتاب وسنت کی طرح ایک مستقل اور جداگانہ منبع نہیں ہے بلکہ جدید مسائل کے احکام کی شناخت کے لیے اسے منابع، اصول اور قوانین کلی میں صرف بطور وسیلہ بروئے کار لایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے وہ اسے قرآن وسنت کی ردیف میں قرار نہیں دیتے اور اپنی کتب میں اس کے لیے مخصوص باب قرار نہیں دیتے۔

۱۰۔ رائے کا معنی اور تعریف

لفظ رائے کے معنی اور تعریف کے متعلق اسلامی دانشور مختلف نظریات رکھتے ہیں۔ ابن قیم جوزی کتاب ''اعلام الموقعین'' میں کہتے ہیں:

مایراہ القلب بعد فکر وتامل و طلب المعرفۃ وجہ الصواب۔

(حکم صحیح کی شناخت کے لیے) غور وفکر اور تحقیق کے بعد مجتہد جو نظریہ قائم کرتا ہے اسے رائے کہتے ہیں۔

علامہ طریحی (م ۱۰۸۵) اپنی کتاب میں اس حدیث ''لم یقل صلی اللہ علیہ وآلہ برای ولا قیاس'' نقل کرنے کے بعد رائے کے معنی کے متعلق لکھتے ہیں:

قیل فی معناہ الرای، التفکر فی مبادی الامور والنظر فی عواقبھا و علم مایؤل الیہ من الخطاء والصواب۔۔۔ وقیل: الرأی اعم لتناولہ مثل الاستحسان۔

کہا گیا ہے کہ رائے یعنی اشیاء کے اصول، ابتدا اور نتائج میں غور وفکر کرنا۔ نیز غور وفکر کے بعد خطا اور صواب کے لحاظ سے جو علم حاصل ہوتا ہے اسے رائے کہتے ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ رائے مذکورہ معنی سے اعم ہے کیونکہ اس میں استحسان جیسے دوسرے موارد بھی شامل ہیں۔

ابن حزم (م ۴۵۶) اور ظاہری مذہب کے دوسرے پیشوا کتاب المحلی میں ''لا یحل القول بالقیاس فی الدین ولا بالرای'' کے

عنوان کے تحت رائے کے نادرست ہونے کے بارے میں چند مطالب ذکر کیے ہیں۔ نیز اس کتاب کے محشی کہتے ہیں:

فسر المصنف الرائ علی مافی بعض رسائله (بانه الحکم فی الدین بغیر نص بل بما یراه احوط و اعدل فی التحلیل و التحریم و الایجاب۔

مصنف نے اپنے بعض رسائل میں رائے کی یوں تفسیر کی ہے کہ رائے دینی امور میں بغیر نص کے حکم کرنے کو کہتے ہیں بلکہ حلال وحرام اور وجوب میں جو شے احتیاط اور عدل کے مطابق ہو اسے رائے کہتے ہیں۔

پھر محشی (حاشیہ لگانے والا) نقل کرتا ہے کہ مصنف کا یہ کہنا کہ جو اس تعریف سے آگاہ ہو جائے اور رائے کے معنی کو پہچان لے وہ بغیر کسی سوچ و بچار اور دلیل کے اسے رد کردے گا کیونکہ اس معنی کے ساتھ رائے کلام بدون دلیل ہے۔

مزید کہتے ہیں:

و کان حدوث الرأی فی القرن الاول (قرن الصحابه) و القیاس فی القرن الثانی

یعنی رائے قرن اول اور قیاس قرن دوم کی پیداوار ہیں۔

البتہ آغاز رائے کے بارے میں ابن حزم کے محشی (صاحب حاشیہ) کا نظریہ صحیح ہے لیکن پیدائش قیاس کی نسبت سے صحیح نہیں ہے کیونکہ تاریخ قیاس کے عنوان کے تحت بحث قیاس میں ثابت ہو چکا ہے کہ اس اصطلاح قیاس کی تاریخ عصر خلفائے رسولؐ سے جا ملتی ہے۔ کیونکہ تاریخ اس حقیقت سے پردہ اٹھاتی ہے کہ حضرت ابوبکر، حضرت عمر بن خطاب اور حضرت عثمان بن عفان جہاں نص خاص نہیں پاتے تھے وہاں مشورے سے کام لیتے تھے۔ پھر جدید موضوع کے حکم کی شناخت کے لیے قیاس اور ذاتی اجتہاد کا سہارا لیتے تھے۔

۱۱۔ قیاس کا رائے کے ساتھ باہمی تعلق

کیا رائے اور قیاس دو مترادف لفظ ہیں یا رائے استحسان، مصالح مرسلہ، ذاتی ذوق یا امر مبہم کے مساوی ہے اس بارے میں اسلامی مسالک کے فقہاء اور دانشوروں کے مختلف نظریات ہیں۔

شافعی مذہب کے پیشوا محمد بن ادریس شافعی قیاس اور رائے کو دو مترادف اور مساوی لفظ جانتے ہیں۔ اپنے ایک اصولی رسالہ کے صفحہ ۴۷۷ پر لکھتے ہیں:

فما القیاس اهو الاجتهاد، ام هما مفترقان؟ قلت بمعنی واحد۔

یعنی قیاس کیا ہے؟ قیاس اجتہاد ہی کو کہتے ہیں یا ان دونوں میں فرق ہے؟

میں کہتا ہوں قیاس اور اجتہاد دو لفظ ہیں جن کا مفہوم ایک ہے۔

کتاب المبسوط کے مصنف علامہ سرخسی بھی اجتہاد کو قیاس کے مترادف سمجھتے ہیں۔ اہل سنت کے دوسرے بہت سے علماء کا یہ نظریہ ہے کہ اجتہاد بالرای قیاس سے اعم ہے اور اس میں قیاس اور غیر قیاس سب شامل ہیں۔ ان میں سے بعض علماء یہ ہیں۔

کتاب الاحکام فی اصول الاحکام میں سیف الدین آمدی اور کتاب تمہید تاریخ فلسفہ اسلامی (ص ۱۳۸) میں استاد مصطفیٰ عبدالرزاق نے اسی نظریے کا اظہار کیا ہے۔

محمد ابوزہرہ کتاب تاریخ الفقہ الاسلامی (ج ا ص ۳۴) میں لکھتے ہیں کہ رائے ایک مبہم اور بے معنی لفظ ہے جو کہ ہر قسم کے عنوان سے عاری ہے۔ عصر دوم میں ایک خاص معنی میں استعمال ہوا پھر قیاس کی شکل اختیار کر لی۔

محمد یوسف موسیٰ کہتے ہیں:

> اس دور میں رائے اس چیز کو نہیں کہتے جسے ائمہ مذاہب اربعہ کے دور میں قیاس کا نام دیا جاتا تھا۔ لیکن ان اوصاف کے باوجود اس سے کچھ زیادہ دور بھی نہیں ہے۔ اگرچہ قیاس کے لیے جو شرائط اس دور میں ہیں اس دور میں نہیں تھیں کیونکہ یہ شرائط مذاہب اربعہ کے ائمہ کے دور میں وجود میں آئیں۔

راقم کا نظریہ یہ ہے کہ رائے قیاس سے اعم ہے۔ قیاس وغیر قیاس اس میں شامل ہیں۔ کیونکہ قیاس نص کے ساتھ مربوط ہوتا ہے اور جیسا کہ ہم مکرراً کہہ چکے کہ قیاس نام ہے حکم اصل (جو نص سے ثابت ہے) کا فرع کہ جس کا حکم نص سے ثابت نہیں ہے کی طرف سرایت کرنے کا کیونکہ وہ دونوں ایک شے میں مشترک ہیں لیکن اجتہاد بالرائے میں اس قسم کی کوئی قید اور شرط نہیں ہے۔ پس جس طرح ایک جدید موضوع کے لیے حکم کی تشریع ممکن ہے اس بنیاد پر کہ وہ ایک ایسے موضوع کے ساتھ شباہت رکھتا ہے جس کا حکم دلیل کے ذریعے ثابت ہو چکا ہے اسی طرح رائے اور مصلحت کی بنیاد پر بھی اس پر حکم لگانا ممکن ہے چاہے وہ موضوع اس موضوع کے ساتھ شباہت نہ رکھتا ہو جس کے بارے میں نص خاص موجود ہو۔

۱۲۔ علمی اصطلاح میں معانی رائے

علمی اصطلاح میں لفظ رائے کے تین معانی کیے گئے ہیں:

۱۔ معنی عام بغیر کسی قید و شرط کے

۲۔ معنی خاص

۳۔ معنی اخص

۱۔ رائے کا معنی اعم یہ ہے کہ اپنی ذاتی رائے اور سوچ کی بنیاد پر نئے رونما ہونے والے واقعات اور جدید مسائل کے لیے کلی و جزئی سے اعم ایک حکم لگانا۔۔۔۔ بغیر اس کے کہ وہ کسی حد کے ساتھ محدود اور کسی قید کے ساتھ مقید ہو اگرچہ وہ حکم نص کتاب یا سنت کے مخالف ہو۔

۲۔ رائے کا معنی خاص یہ ہے کہ اپنی ذاتی رائے اور سوچ کی اساس پر جزئی موارد کے لیے حکم لگانا۔ لیکن مندرجہ ذیل حدود و قیود کے ساتھ۔

الف: اس جدید مسئلہ کے بارے میں کتاب وسنت سے کوئی نص خاص موجود نہ ہو۔

ب: اسلام کے قوانین اور مقاصد کلی کا اس قدر لحاظ کیا جائے کہ حکم ان سے مستند ہو۔ آج کی اصطلاح میں حکم روح قانون سے مستنبط ہو۔

ج: وہ جدید موضوع اصول فقہ اجتہادی کی فروع اور کلی قوانین کے مصادیق میں سے شمار نہ ہوتا ہو۔ کیونکہ اگر ایسا ہو تو پھر یہ معنی سوئم یعنی معنی اخص میں داخل ہو جائے گا۔

۳۔ اجتہاد بالرای کا معنی اخص یہ ہے کہ جدید موضوع کے لیے شرعی اور معتبر منابع وادلہ سے حکم بیان کیا جائے۔

یہی وہ اجتہاد ہے جو فقہاء شیعہ کے نزدیک قابل قبول ہے۔ اس اجتہاد میں رائے کا معنی شرعی اور معتبر منابع وادلہ کے مطابق غور وفکر کرنا ہے۔

خلاصہ یہ کہ اس دور میں ثابت نہیں ہوا کہ اجتہاد بالرائے بھی عام وخاص ہے۔ اس دور میں جو ثابت ہے وہ اجتہاد بالرائے کا وہی معنی سوئم ہے جو امامیہ کے نزدیک قابل قبول ہے۔ لیکن دور دوئم یعنی عہد صحابہ سے لے کر حضرت عثمان بن عفان کی خلافت تک رائے مذکورہ دونوں معانی میں استعمال ہوئی ہے اور اس کے مطابق عمل بھی ہوا ہے۔ اس مطلب کی وضاحت ادوار اجتہاد کے دوسرے دور میں بیان کی جائے گی۔

بہر حال جس دن مدینہ میں رسولؐ خدا پر احکام کے اصول اور قوانین کلی نازل ہوئے اسی دن ایک جوش مارتے چشمے کی طرح مبداء اجتہاد ان کے دل میں قرار پایا۔ اسی وجہ سے دور تشریع میں ہی اہل اجتہاد پر باب اجتہاد کھلا اور یہ بات مسلم اور قطعی ہے کہ دور رسولؐ خدا میں آپؐ کی تائید کے ساتھ جو اجتہاد ہوتا تھا اس اجتہاد کے علاوہ کوئی اور شے نہیں تھی جو منابع شرعی اور اصول احکام اور قوانین کلی سے ہوتا تھا۔

۱۳۔ اصطلاح شیعہ میں انواع اجتہاد

اجتہاد کی مندرجہ ذیل انواع ہیں:

الف: اجتہاد اصولی

ب: اجتہاد فقہی

ج: اجتہاد تطبیقی وتفریعی

د: اجتہاد نظری

ھ: اجتہاد عملی

اجتہاد اصولی وہ اجتہاد ہے جو دلیل اور حجت کی شناخت کے لیے کیا جائے۔

اجتہاد فقہی وہ اجتہاد ہے جو معتبر منابع کے ذریعے سے احکام شرعی کی شناخت کے لیے ہو۔

اجتہاد تفریعی وتطبیقی وہ اجتہاد ہے جو فروع اور مصادیق کی شناخت اور ان کے اصول اور احکام کے قوانین کل کے ساتھ ارتباط

کے بارے میں ہو۔

اجتہاد عملی اجتہاد کی وہ قسم ہے جو عمل کی مامور بہ کے ساتھ مطابقت کے بارے میں ہو۔

اجتہاد نظری وہ اجتہاد ہے جو اعتقادی اصول ومبانی کی شناخت کے لیے کیا جائے۔

ان انواع کی کئی کئی اقسام ہیں پھر ان اقسام کی فروع ہیں جنھیں ہم طوالت کے خوف سے چھوڑ رہے ہیں۔

۱۴۔ مورد بحث اجتہاد کی تعیین

وہ اجتہاد جس کے ادوار کی آئندہ بحثوں میں تحقیق کی جائے گی وہ اجتہاد کی مذکورہ بالا انواع میں سے تیسری قسم یعنی اجتہاد تفریعی وتطبیقی ہے اور نتیجے کے طور پر جدید فروع کو اصول کی طرف لٹایا جائے گا اور خارجی مصادیق پر کلی قوانین پر منطبق کیا جائے گا۔

۱۵۔ اصطلاح اہل سنت میں انواع اجتہاد

اہل سنت کے نزدیک اجتہاد کی چند انواع اور قسمیں ہیں مثلاً اجتہاد مستقل یا مطلق، اجتہاد غیر مستقل یا مطلق منتسب، تخریج میں اجتہاد یا اجتہاد مقید، ترجیح میں اجتہاد اور فتاویٰ میں اجتہاد، ان تمام کی تفصیل ادوار اجتہاد کے دوسرے دورے کی آخری بحثوں میں آئے گی۔

۱۶۔ حکم اجتہاد میں علماء کی آراء

حکم اجتہاد کے بارے میں محققین اور علماء مختلف نظریے رکھتے ہیں۔

۱۔ اجتہاد واجب عینی ہے۔ کتاب غنیۃ کے مصنف ابن زہرہ حلبی (م ۵۸۵)، کتاب الوسیلہ کے مصنف ماحوزی اور چند دوسرے علماء نے بھی اسی نظریے کو قبول کیا ہے۔

اس نظریہ کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ ہر مسلمان پر اس کے ذاتی فرائض کی حد تک اس کی طاقت اور ضرورت کے مطابق اجتہاد واجب عینی ہے۔ چنانچہ اگر شرائط پائی جاتی ہیں تو تحصیل معاش واجب عینی ہے۔ اجتہاد واجب عینی ہے اس سے علماء کی مراد یہ ہے کہ ہر شخص اپنے مسائل اور روزمرہ کی ضروریات کے احکامات روایات سے عالم کے توسط سے اخذ کرے اسی طرح کہ عالم وفقیہ حکم کو خود الفاظ حدیث کے قالب میں اس کے لیے بیان کرے نہ کہ اپنے الفاظ میں۔ اس طرح حکم حاصل کرنے والے افراد کو وہ علماء جو اجتہاد کو واجب عینی قرار دیتے ہیں اس مسئلہ میں انھیں مجتہد سمجھتے ہیں نہ کہ مجتہد کا مقلد کیونکہ یہاں مجتہد ان کے لیے درحقیقت بیان امام کا ناقل ہے۔

۲۔ دوسرا نظریہ یہ ہے کہ اجتہاد واجب کفائی ہے۔ اس نظریے کے حنفی مذہب کے بیشتر فقہا نیز مالکی اور شافعی مذہب کے پیروکار قائل ہیں۔

۳۔ تیسرا نظریہ یہ ہے کہ اجتہاد بدعت اور حرام ہے اس نظریے کے شیعہ اخباری علماء مثلاً منہج المقال کے مصنف اور اخباری مذہب کے بانی مرزا محمد استر آبادی اور الفوائد المدنیۃ کے مصنف ملا محمد امین استر آبادی قائل ہیں نیز اہلسنت کے اخباری علماء میں سے

حنبلی مذہب کے امام احمد بن حنبل شیبانی اور ظاہری مذہب کے پیشوا داؤد بن علی ظاہری وغیرہ بھی اسی نظریے کے قائل ہیں۔

۴ چوتھا نظریہ یہ ہے کہ اجتہاد دین کی مخالفت کا آغاز ہے۔ اسی بارے میں کہا ہے:

امام الدعاوی التی تنادی بالتجدید فی امور الفقه بدعوی فتح باب الاجتهاد ماهی الامؤامرة علی الدین۔

مذکورہ نظریے اور تیسرے نظریے کی دلیل کا ناقص ہونا اس قدر واضح ہے کہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

وہ افراد جو جدید مسائل کے احکام کی شناخت کے لیے اجتہاد کو واجب کفائی سمجھتے ہیں ان کے دو نظریے ہیں۔

نظریہ اول۔ وجوب اجتہاد مطلق ہے یعنی چاہے ذاتی سوچ اور رائے سے ہو، چاہے معتبر منابع مثلاً کتاب، سنت، اجماع اور عقل سے ہو اور چاہے ظنی منابع سے ہو مثلاً قیاس، استحسان، قاعدہ استصلاح، مصالح مرسلہ، سدذرایع، فتح ذرایع، سابقین کی شریعت، مذہب صحابی، عرف، برائت اصلیہ، عمل اہل مدینہ، استدلال وغیرہ۔

اس نظریہ کو اہلسنت کے علماء اصول قبول کرتے ہیں۔ ان کا اختلاف صرف مذکورہ عناوین میں سے بعض عناوین میں ہے۔

نظریہ دوم، وجوب اجتہاد مقید ہے یعنی صرف وہ اجتہاد واجب ہے جو شرعی اور معتبر منابع مثلاً کتاب، سنت، اجماع اور عقل سے ہو۔ اہل تشیع کے علماء اصول اس نظریے کے قائل ہیں۔

ا۔ فقہ میں اجتہاد کا اثر

اسلامی فقہ میں بھی اجتہاد اپنے لغوی معنی کی طرح اس مستقل سعی و کوشش کو کہتے ہیں جسے مجتہد مصادیق کے لحاظ سے فقہ کی توسیع اور ارتقاء کے لیے معتبر اور شرعی ادلہ اور منابع میں صرف کرتا ہے۔

اس ذریعے سے مجتہد شرعی اور معتبر منابع پر اعتماد کرتے ہوئے ان جدید مسائل کے احکام شرعی کا استنباط اور استخراج کرتا ہے جن کے بارے میں کوئی خاص نص موجود نہ ہو۔ لہٰذا کہا جاسکتا ہے کہ اجتہاد مختلف اور گوناگوں اسلامی پہلوؤں میں ایک مستقل اور ارتقائی انقلاب کی سی حیثیت رکھتا ہے تاکہ زندگی میں نئے رونما ہونے والے واقعات اور مسائل کا جواب دہ بن سکے۔

اسی متحرک اجتہاد کی برکت سے اسلامی فقہ کبھی بھی زندگی کے جدید مسائل اور ہر قسم کے حوادث واقعہ کے آگے بے بس نظر نہیں آئی بلکہ ہمیشہ اس کے ہمگام رہی ہے۔ اسی وجہ سے فقہ کو متحرک کہتے ہیں بلکہ اس سے بھی بالاتر یعنی پیشرو کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے کیونکہ اصول احکام کہ جو اجتہاد کی اساس ہیں حوادث زندگی سے پہلے مدینہ میں نازل ہو چکے تھے۔

بہرحال اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ انسانی تاریخ میں اجتہاد وہ طاقت ہے جو فقہ کو حوادث زندگی کے ہمگام کرتی ہے اور مصادیق کے لحاظ سے اسے وسعت دیتی ہے۔ اسی کے باوجود اصل تشریع کو ہمیشہ ثابت رکھتے ہوئے اس کا لحاظ رکھتی ہے۔ پس اجتہاد اسلامی فقہ کے لیے ایک ضروری امر ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر فقہ کبھی بھی متحرک اور حوادث زندگی کے ہمگام نہیں ہوسکتی۔ آج جو فقہ کے محدود اور ناقص ہونے پر بحث کی جاتی ہے درحقیقت اس کی محدودیت کے دو سبب ہیں۔ ایک تو یہ کہ بعض ابعاد فقہ مثلاً اقتصادی، حقوق،

عدالتی، سیاسی، بین الاقوامی تعلقات اور حکومتی مسائل میں بہت کم کام کیا گیا ہے اور دوسرا سبب یہ ہے کہ اجتہاد متحرک کو منابع میں بروئے کار نہیں لایا گیا۔ ابعاد قضایا اور موضوعات کی اندرونی و بیرونی خصوصیات کی تحقیقات کیے بغیر اجتہاد کیا گیا ہے کہ جس کی تفصیل ادوار اجتہاد کے دورہ ہشتم میں آئے گی۔

بنابریں محدودیت، نقائص اور مشکلات اصل فقہ کے ساتھ مربوط نہیں ہیں بلکہ ان کی اصل وجہ ہم ہیں۔

۱۹۔ مختلف ادوار میں ارتقاء اجتہاد کے اسباب

وہ شئے جو قابل افسوس ہے وہ یہ ہے کہ حوزہ علمیہ کے محققین اور دانشوروں نے آج تک اجتہاد کی مکمل تاریخ نہیں لکھی۔ اگر کسی نے اجتہاد کے ارتقاء اور اس کے تاریخی پس منظر پر قلم اٹھایا بھی تو صرف مجتہدین کے حالات زندگی کی حد تک۔ اس امر کی تحقیق کے لیے ضروری ہے کہ اجتہاد کے مختلف مراحل اور ادوار کو ایک دوسرے کے ساتھ متصل کریں اور اس بارے میں حوادث زمانہ نے جو اثرات مرتب کیے ہیں اور اس کی پیشرفت میں جو کردار ادا کیا ہے اسے مربوط کریں کیونکہ منطقی لحاظ سے تاریخی پس منظر میں اجتہاد کے مختلف عوامل کی طرف توجہ کیے بغیر اس کے موضوع کو مورد تحقیق قرار نہیں دیا جاسکتا۔

لہٰذا ضروری ہے کہ اجتہاد کے وقت دوسرے عوامل مثلاً زمان و مکان کا بھی خیال رکھا جائے۔ تاکہ اس راہ سے اس کے اسباب رشد و ترقی کی شناخت کی جاسکے۔ اب ہم ان علل و اسباب کو ذکر کرتے ہیں جو اجتہاد کی ترقی و وسعت میں موثر ہیں۔

مختلف مراحل میں اجتہاد کے ارتقائی اسباب کو مندرجہ ذیل امور میں قلمبند کیا جاسکتا ہے۔

الف: علوم اور مظاہر زندگی میں پیشرفت

اس میں کوئی شک نہیں کہ ان جدید حوادث کے لحاظ سے جو نئے مسائل کے رونما ہونے کا باعث ہیں اور مختلف علوم کی وجہ سے زمانے نے بہت ترقی کی ہے اور اس پیشرفت زمانہ نے ارتقائے اجتہاد میں اہم کردار ادا کیا کیونکہ جدید مسائل کے رونما ہونے، منابع میں اجتہاد کو بروئے کار لانے اور مختلف علوم کی ایجاد کی وجہ سے اجتہاد کو صحیح طور پر بروئے کار لایا گیا ہے اور بدون شک یہ ارتقائے اجتہاد کے لیے موثر ثابت ہوا ہے۔

ب: اجتہاد کا مرحلہ وار ارتقاء

ہر دورہ میں اجتہادی ابحاث کی تدریجی پیشرفت نے آنے والے ادوار میں بہت زیادہ اثرات مرتب کیے ہیں کیونکہ ہر دور کے مجتہدین نے اسی جگہ سے اجتہاد کا آغاز کیا جہاں پر گذشتہ مجتہدین کے اجتہاد کا اختتام ہوا تھا۔

مثال کے طور پر عمانی مرحوم (۳۲۹ھ) جو کہ مراحل اجتہاد کے تیسرے دور کے بزرگ مجتہدین میں سے شمار ہوتے تھے۔ انھوں نے وہیں سے مسائل اجتہادی کی تحقیق و بررسی شروع کی جہاں پر مرحلہ دوم کے مجتہدین نے پہنچائی تھیں۔ چنانچہ مرحلہ چہارم کے عظیم مجتہد شیخ طوسی (۴۶۰ھ) نے اپنی بحث و تحقیق کا آغاز ٹھیک اس نقطے سے کیا جہاں پر ان کے پیشرو شیخ عمانی کی تحقیقات اختتام پذیر ہوئی تھیں۔

اسی طرح مرحلہ پنجم کے مجتہد اعظم ابن ادریس نے اسی جگہ سے اپنی بحث شروع کی جہاں شیخ طوسی نے ختم کی تھی۔ مرحلہ ششم کے نامور مجتہد وحید بہبہانی (۱۲۰۵) نے اپنے کام کا آغاز اسی نقطے سے کیا جہاں پر ابن ادریس کی اجتہادی ابحاث کا خاتمہ ہوا۔ مرحلہ ہفتم کی فقہ اجتہادی کے ستون شیخ انصاری نے اپنی دقیق بحثوں کی ابتدا وہاں سے کی جہاں پر وحید بہبہانی کی ابحاث ختم ہوئیں۔ نیز مرحلہ ہشتم کے بے نظیر مجتہد امام خمینی (نور اللہ مرقدہ الشریف) نے اپنے افکار اور تحقیق کا آغاز اس جگہ سے کیا جہاں شیخ انصاری کی تحقیق ختم ہوئی تھی۔ لہٰذا وہ اجتہادی کام جو دورہ دوم میں کیے گئے ان کاموں سے مختلف ہیں جو دورہ سوئم میں انجام دیے گئے۔ اسی طرح دورہ ہشتم تک بعد والے ادوار میں۔ مذکورہ معنی کی بنیاد پر کہا جاسکتا ہے کہ ہر دور کے علماء و مجتہدین نے اپنے اجتہادی افعال اپنے پیشرو علماء و مجتہدین کی نسبت بہتر طور پر انجام دیے ہیں۔ پس زمانے کی پیشرفت کی طرح مرحلہ وار ارتقائی عوام نے اجتہاد کے ارتقاء اور تحول میں اہم کردار ادا کیا ہے۔

ج۔ فقہ اجتہادی کے مراکز بحث

بدون شک مختلف مراکز کے مختلف اثرات قابل انکار نہیں۔ مدینہ، کوفہ، قم، بغداد، نجف اور حلہ جیسے مراکز اپنے تفاوت مزاج اور مختلف رسم ورواج کی وجہ سے فقہ اجتہادی میں تحقیق اور روش بحث کے لحاظ سے مختلف تھے۔ لہٰذا کہا جاسکتا ہے کہ مذکورہ مراکز میں ہر ایک کی اجتہادی پیشرفت نے ادوار اجتہاد میں اہم کردار ادا کیا ہے۔

د۔ مجتہدین کی ذاتی ذکاوت وقابلیت

مجتہدین کی ذہانت وقابلیت، دور اندیشی اور حقیقت بینی نے اجتہاد کے مراحل وادوار اور اس کے تحولات میں اہم اثرات مرتب کیے ہیں۔ مثلاً ادوار اجتہاد کے دورہ سوئم (۵۳) کے اواخر میں ابن ابی عقیل عمانی نے جو اہم اور جدید کام کیا ہے صرف زمان ومکان او رارتقاء مراحل کا مرہون منت نہیں ہے بلکہ اس میں آپ کی علمی شخصیت، ذاتی قابلیت اور بلند افکار کا بھی کافی دخل ہے۔

نیز ادوار اجتہاد کے دورہ چہارم (۵۴) کے اوائل میں جو شیخ طوسی (قدس سرہ) نے جدید فعالیت کا آغاز کیا ہے وہ صرف عوامل مکان وزمان اور ارتقائی مراحل کے ساتھ مربوط نہیں ہے بلکہ اس میں آپ کی قابلیت ولیاقت اور ذوق کا بھی گہرا تعلق ہے۔ بعد والے ادوار مثلاً دورہ وسعت استدلال کہ جس کے روح رواں ابن ادریس تھے، دورہ تکامل اجتہاد کہ جس کے درخشاں ستارے وحید بہبہانی تھے، دورہ تکامل اجتہاد کہ جس کے درخشاں ستارے وحید بہبہانی تھے، دورہ تحقیق کہ جس کے درخشاں ستارے شیخ اعظم انصاری تھے اور دورہ ہشتم یعنی منابع میں اجتہاد کا مکمل استعمال کہ جس کے روح رواں امام خمینی (نور اللہ مرقدہ الشریف) تھے یہ تمام ادوار نہ صرف زمانے کی پیشرفت، تکامل مرحلہ اور تدوین ابحاث کے ساتھ مربوط نہیں تھے بلکہ اپنے ادوار کے علماء و مجتہدین کی قابلیت ولیاقت کے ساتھ بھی مربوط تھے ہر دور کے مجتہدین میں سے جو مجتہد علمی قابلیت واستعداد اور ذوق خاص کا حامل ہو لامحالہ اس کے نظریات اور آراء کی زیادہ اہمیت ہوگی۔ اس کے علمی مبانی بھی مستحکم ہوں گے اور اس کے معاشرتی نتائج بھی دوسرے کی نسبت زیادہ ہوں گے۔

بہرحال ان عوامل کی روشنی میں بہتر تھا کہ محققین اور دانشور زیادہ کوششیں کرتے تاکہ اجتہاد کے مختلف ادوار کی تحقیق اور مختلف

مکاتب کی ان کی اہم شخصیات کے ساتھ پہچان ہوسکتی۔ کیونکہ اختلاف مراکز، تفاوت زمان ومکان اور مجتہدین کی استعداد کا فرق سبب بنا ہے کہ مجتہد شناخت اور آگاہی سے زیادہ سے زیادہ بہرہ مند ہو۔ لیکن افسوس کہ ان کی طرف سے اس قسم کی بحث دیکھنے کو نہیں ملتی۔ نیز ادوار اجتہاد کے بارے میں بھی مستقل بحث نہیں کی وہ ادوار اجتہاد کہ جس کا پہلا دور رسول خدا کی ہجرت کے بعد مدینہ میں شروع ہوا اور آپ کی رحلت پر ختم ہوا اور دوسرے دور کا دورانیہ زمانہ صحابہ سے لے کر غیبت امام زمان تک تھا جو کہ ۳۲۹ ہجری قمری میں ہوئی۔ اسی طرح باقی ادوار یہاں تک کہ ہمارا دور آ گیا کہ جیسے اجتہاد کا مکمل استعمال کہتے ہیں۔

بدیہی ہے کہ اس اہم ترین موضوع کی تکمیل کے لیے فراخی وقت اور فراغت کی احتیاج ہے۔ گوناگوں مصروفیات، کثرت موانع اور قلت وقت کے ہوتے ہوئے سزاوار نہیں ہے کہ اس اہم ترین موضوع پر قلم اٹھایا جائے۔

لیکن باب "مالا یدرک کله لا یترک کله (۵۵) اور المیسور یجب ان لا یترک بالمعسور (۵۶)"

کے تحت اپنے اوپر واجب سمجھا کہ اس مہم کا آغاز کروں۔ خداوند عالم سے امید کرتا ہوں کہ وہ اس اہم ترین بحث کی بہتری میں میری مدد فرمائے گا۔

اب مذکورہ بالا چار اسباب کی روشنی میں اس موضوع کی تحقیق و بررسی کے لیے سعی و کوشش کرتے ہیں کیونکہ مجتہدین کی ذاتی قابلیت، ان کے منابع تحقیق اور مختلف نظریات و آراء کے لحاظ سے زمان ومکان کے اختلاف کی بنیاد پر اجتہاد کے مختلف ادوار اور ان کے تاریخی پس منظر سے آشنائی مجتہد کے لیے بہتر شناخت اور آگاہی کا باعث بنتی ہے۔

۲۰۔ ایک قابل توجہ نکتہ

گذشتہ مطالب بحث ادوار اجتہاد کے مقدمہ کے طور پر ذکر کیے گئے تھے۔ ہم نے ادوار اجتہاد کو آٹھ ادوار میں تقسیم کیا ہے جن کی وضاحت اور تشریح آنے والی بحثوں پر انحصار رکھتے ہیں۔ اب اولین دورہ کی تحقیق و بررسی کرتے ہیں جو کچھ ان سلسلہ بحث میں آپ کے لیے پیش کیا جائے گا وہ تحقیقات اور بھرپور کوششوں کا ماحصل ہے۔

چونکہ اس قسم کی تقسیم بندی کا شیعہ وسنی کے گذشتہ منابع و مصادر میں وجود نہیں تھا۔ ہم اسے ایک تھیوری کے عنوان سے پیش کررہے ہیں۔ ممکن ہے نقائص سے خالی نہ ہو لہذا اہل تحقیق اور صاحبان نظر سے گذارش ہے کہ وہ اس مطلب کی تحقیق کریں اور اپنے اصلاحی نظریات اور آراء بیان کریں تا کہ نتیجۃً مختلف اور متضاد آراء کی روشنی میں بحث تکمیل کے مراحل طے کرے اور صاحبان شوق کے لیے مورد استفادہ قرار پاسکے۔ وللہ الحمد والشکر

محمد ابراہیم جناتی

حوزہ علمیہ قم

ماخذ ومصادر

۱۔ نہایۃ: ج۱، ص۲۱۹
۲۔ نہایۃ: ج۱، ص۲۱۹
۳۔ لسان العرب، ج۳، ص۱۳۳
۴۔ توبہ: ۷۹
۵۔ لسان العرب، ج۳، ص۱۳۳
۶۔ لسان العرب، ج۳، ص۱۳۵
۷۔ اقرب الموارد، ج۱، ص۱۴۴
۸۔ اقرب الموارد، ج۱، ص۱۴۴
۹۔ مصباح المنیر، ج۱، ص۱۳۵
۱۰۔ مصباح المنیر، ج۱، ص۱۳۵
۱۱۔ مجمع البحرین، ج۳، ص۳۲
۱۲۔ مجمع البحرین، ج۳، ص۳۲
۱۳۔ مجمع البحرین، ج۳، ص۳۲
۱۴۔ سنن نسائی، ج۱، ص۱۹۰ اور مسند احمد، ج۱، ص۱۹۹
۱۵۔ صحیح مسلم، کتاب صلوٰۃ، حدیث ۲۰۷ اور مسند احمد، ص۲۱۹
۱۶۔ مقدمہ سنن داری، ج۱، ص۱۰۰
۱۷۔ الاحکام فی اصول الاحکام، سیف الدین آمدی، ج۳، ص۱۷۰
۱۸۔ صحیح مسلم، ج۵، ص۱۳۱، صحیح بخاری بہ شرح علامہ عینی، ج۲۵، ص۶۷
۱۹۔ صحیح مسلم، کتاب اعتکاف، حدیث ۸۔ سنن ابن ماجہ، کتاب صوم، حدیث ۱۷۶۷
۲۰۔ سنن ابن ماجہ، کتاب رویا، حدیث ۳۹۲۵۔ مسند، احمد بن حنبل، ج۱، ص۱۶۳
۲۱۔ مسند، احمد بن حنبل، ج۳، ص۳۳ و ۱۴۸
۲۲۔ صحاح اللغۃ، ج۱، ص۴۵۷
۲۳۔ کتاب العین، ج۳، ص۳۸۶
۲۴۔ مادہ جہد یعنی جیم، ہا، دال کا اصلی معنی مشقت ہے البتہ اس کے نزدیک معانی پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔
۲۵۔ مفردات فی غریب القرآن مادہ جہد
۲۶۔ صحیح بخاری، ج۳، ص۱۳۶
۲۷۔ صحیح بخاری کتاب جہاد، ج۲، ص۹۳ اور مسند احمد، ج۳، ص۲۶۰۔ ۲۸۳
۲۸۔ معالم الاصول، ص۲۳۲
۲۹۔ کفایۃ الاصول، ج۲، ص۴۲۰

۳۰۔ خطبہ نمبر ۲۲۷
۳۱۔ خطبہ نمبر ۱۰۳
۳۲۔ وسائل الشیعہ، ج ۱، باب، ۲۰، از ابواب مقدمہ عبادات، حدیث ۱۱۔۱
۳۳۔ وسائل الشیعہ، ج ۱، باب، ۲۰، از ابواب مقدمہ عبادات، حدیث ۱۱۔۱
۳۴۔ کافی (روضہ) ۱۱۔
۳۵۔ بحار الانوار، ج ۱، ص ۲۰۹
۳۶۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۴، ص ۲۱۸
۳۷۔ المستصفی فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۶۲
۳۸۔ المدخل الی علم اصول الفقہ ص ۵۵
۳۹۔ مجمع البحرین، ج ۳، ص ۳۲۔
۴۰۔ معالم الاصول، ص ۲۳۲
۴۱۔ کتاب زبدۃ الاصول، مبحث اجتہاد۔
۴۲۔ جمع الجوامع
۴۳۔ اس کی تفصیل ''اجتہاد کے خلاف اخباریوں کا قیام'' کے عنوان کے تحت ادوارِ اجتہاد کے چھٹے دور میں آئے گی جو کہ وحید بہبہانی کا سنہری دور تھا۔
۴۴۔ سورۃ حجرات ر ۱۲
۴۵۔ یونس ر ۳۶
۴۶۔ المستصفی فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۵۰
۴۷۔ المستصفی فی اصول الفقہ، ج ۲، ص ۳۵۰
۴۸۔ اصول الفقہ، ص ۳۵۷
۴۹۔ اصول الفقہ، ص ۳۵۷
۵۰۔ مصادر التشریع، ص ۷
۵۱۔ ارشاد الفحول، ص ۲۵۰
۵۲۔ کفایۃ الاصول، ج ۲، ص ۴۲۲
۵۳۔ یہ وہ دورہ ہے جس میں اجتہادی بحثوں کو عملی شکل میں تدوین کیا گیا تھا۔
۵۴۔ منابع میں عملی طور پر استعمال اجتہاد
۵۵۔ اگر تمہارا تمام حاصل کرنا ممکن نہ ہو تو تمام کو ترک نہیں کرنا چاہیے۔
۵۶۔ مشکل کی وجہ سے آسان کو نہیں چھوڑنا چاہیے۔

☆☆☆☆☆

پہلا دور

مبادی اجتہاد کا عصر پیدائش

یہ دورہ اس دن سے شروع ہوا جب سرور کائنات حضرت رسول خداؐ مدینہ منورہ تشریف لائے اور آپؐ کی وفات یعنی ۲۸ صفر ۱۱ ہجری کو اختتام پذیر ہوا۔ یہ دورہ تقریباً گیارہ سال پر محیط تھا۔

اس دورہ کی تکمیلی ابحاث مندرجہ ذیل عناوین کے ذکر کرنے پر موقف ہے۔

۱۔ مبادی اجتہاد کا مقام پیدائش

۲۔ اجتہاد قراء اور علماء کی نظر میں

۳۔ اجتہاد معتبر اور شرعی منابع کی رو سے

۴۔ اجتہاد کی قلت احتیاج

۵۔ حصول احکام کی آسانی

۶۔ ساتویں صدی تک معنی اجتہاد کا مذموم ہونا

۷۔ اجتہاد بالرائے کی مذمت

۸۔ آسانی اجتہاد اور اس کے اسباب کا بیان

۹۔ اجتہاد بالرائے اور اس کی ادلہ

۱۰۔ منابع اجتہاد کا بیان

۱۱۔ رسول خداؐ اور اجتہاد اور اجتہاد پیغمبرؐ کے بارے میں اقوال و آراء

۱۲۔ موضوع کے ساتھ مربوط بحثیں

۱۔ مبادی اجتہاد کا مقام پیدائش

رسولخداؐ کی ہجرت سے پہلے مکہ میں مبادی اجتہاد کا کوئی وجود نہیں تھا۔ اسی وجہ سے اس زمانے میں اصلاً اجتہاد نہیں ہوتا تھا کیونکہ عنوان اجتہاد شرعی احکام کے اصول و قوانین کی پیدائش کے بعد وجود میں آیا۔

جیسا کہ "فقہ کے نو ادوار" میں بیان ہو چکا ہے کہ یہ اصول و قوانین اس وقت حضرت جبرائیل کے توسط سے رسول خداؐ پر نازل ہوئے جب آپ نے مدینہ منورہ کی طرف ہجرت کی نہ کہ اس سے پہلے۔

رسولخداؐ رسالت پر مبعوث ہونے کے بعد تیرہ ۱۳ سال مکہ میں رہے پھر دس سال مدینہ میں قیام فرمایا۔ اس تیئیس سالہ دور میں

فقہ اجتہادی کے اصول آیات قرآن کے ضمن میں آپؐ پر نازل ہوئے۔ لیکن مکہ میں جو دو سوئم قرآن نازل ہوا ہے اس کی اکثر آیات احکام الٰہی اور فرائض دینی کو بیان نہیں کرتی بلکہ وہ اعتقادی اصول (اصول دین) کے بارے میں ہیں۔ مثلاً توحید خدا اور رسولؐ پر ایمان لانے کی دعوت، قیامت، بہشت، دوزخ، وجوب امامت اور اس کے اوصاف گذشتہ انبیاءؑ اور امم کے عبرت انگیز واقعات، طاغوت اور سرکشوں کے ساتھ ان کی جنگیں اور ان کی اخلاقی اقدار وغیرہ۔

وہ آیات جو مدینہ منورہ میں آپؐ پر نازل ہوئیں ان سے تقریباً ایک تہائی قرآن تشکیل پاتا ہے۔ یہ آیات تمام اجتہادی احکام اور قواعد کلی کو بیان کرتی ہیں۔ نیز عبادات، معاملات، شخصی احوال، سیاست، احکام قضا، حکومت، بین الاقوامی روابط، عائلی اور شہری قوانین وغیرہ پر مشتمل ہیں۔

بہر حال اصول، احکام اجتہاد کی ابتدا اور مبداء شمار ہوتے ہیں۔ کیونکہ مجتہد انہی مبانی کی بنیاد پر نئے فروعی مسائل کو اساسی اصول کی طرف پلٹاتا ہے اور ان کے قواعد کلی کو خارجی مصادیق پر منطبق کرتا ہے۔ ان آیات کو آیات الاحکام کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان میں زندگی کے تمام مادی اور معنوی پہلوؤں کے شرعی احکام بیان کیے گئے ہیں۔ علاوہ بریں جیسا کہ ہم نے گذشتہ بحثوں میں ذکر کیا ہے کہ ان آیات میں انسان کی جدید اور نئی زندگی کا خاکہ پیش کیا گیا ہے اور وہ اجتماعی بنیادوں پر استوار ہے۔

ان آیات میں مختلف پہلوؤں کے بارے میں انسانوں کے باہمی تعاون کے مکمل اصول بیان کیے گئے ہیں۔ اسی طرح ان میں خدا کے سامنے بندوں کی ذمہ داریاں اور بنیادی امور مثلاً اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، عائلی، عدالتی، تجارتی اور زرعی نظام کا بیان بھی ہے۔ بنابریں آیات احکام نے معارف اسلامی اور انسانی پیشرفت میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ اسی وجہ سے قرآنی علوم کے ماہرین اور دانشوروں نے ان کی اہمیت کو سمجھتے ہوئے ان کی تحقیق میں مسلسل کوششیں کی ہیں اور اپنی تمام تر توانائیوں کو بروئے کار لاتے ہوئے اس بارے میں گرانقدر کتب تالیف کی ہیں۔ ان کتابوں اور مصنفین کے اسماء کتب تراجم (۱) میں موجود ہیں۔

۲۔ اجتہاد قراء و علماء کی نظر میں

جیسا کہ مذکورہ بالا بحث کی ابتدا میں ذکر کیا گیا ہے کہ لفظ اجتہاد دو مفہوموں پر مشتمل ہے۔

الف: اجتہاد، از لحاظ شرعی منابع مثلاً کتاب و سنت

ب: اجتہاد بالرائے

ان دو مفاہیم میں بنیادی فرق پایا جاتا ہے۔ وہ اجتہاد جو شیعہ علماء اصول کے نزدیک قابل قبول ہے وہ یہ ہے کہ مورد نیاز اور جدید مسائل کے احکام کی شناخت کے لیے مجتہد کا ان راہوں اور منابع سے کوشش کرنا جنھیں شارع نے معتبر قرار دیا ہے۔ مذکورہ بالا دو مفاہیم میں سے اجتہاد کا مفہوم اول یہی ہے۔

اجتہاد کا دوسرا مفہوم جسے اہلسنت کے علماء اصول نے قبول کیا ہے وہ یہ ہے کہ مجتہد کا اپنی ذاتی رائے سے ان موارد کے احکام کی شناخت کے لیے تمام تر کوشش کو بروئے کار لانا جن کے بارے میں نص خاص وارد نہیں ہوئی اور جب بھی اس سے پوچھا جائے کہ اس

حکم کی دلیل اور سند کیا ہے؟ تو وہ کہے میں نے اپنی ذاتی رائے سے یہ حکم دیا ہے۔ پس مفہوم اول کے لحاظ سے اجتہاد اس وسیلہ کا نام ہے جسے معتبر اور شرعی منابع کے ذریعے شناخت احکام کے لیے بروئے کار لایا جاتا ہے۔ مفہوم دوم کے لحاظ سے تشریع حکم کے عامل اور منشاء کو اجتہاد کہتے ہیں۔ لہٰذا مناسب ہے کہ مذکورہ لحاظ سے بحث اجتہاد کو دو حصوں میں زیر تحقیق لایا جائے۔

حصہ اول: اجتہاد شرعی منابع کے لحاظ سے

حصہ دوم: اجتہاد بالرائے

۳۔ اجتہاد شرعی منابع کے لحاظ سے

اجتہاد اپنے معنی اول کے ساتھ کسی اشکال کے بغیر دورہ اول میں موجود تھا۔ اس کے دروازے اصحاب رسولؐ میں سے ان تمام علماء و قراء کے لیے کھلے تھے جو اس دور کے مجتہد تھے۔ کیونکہ مدینہ منور میں اجتہاد کے اساسی قواعد اور اصول احکام کی صورت میں خداوند کریم نے اجتہاد کو ان کے دلوں میں ایک جوش مارتے ہوئے چشمے کی طرح قرار دیا تھا۔ چونکہ اصول احکام اور قوانین کلی سے جدید مسائل کے استخراج کے لیے ایک کارآمد وسیلہ کی ضرورت تھی۔ تا کہ مجتہد اس وسیلہ کو بروئے کار لاتے ہوئے جدید مسائل اور فروعات کا استخراج کر سکے اور امت مسلمہ کے مسائل کا حل پیش کر سکے۔ یہ کارآمد وسیلہ اسی اجتہاد کو کہتے ہیں جو معتبر اور شرعی منابع سے حاصل ہو۔ اگر منابع سے اخذ شدہ مذکورہ، وسیلہ نہ ہوتا تو مجتہد کبھی بھی نئے مسائل کا جواب نہیں دے سکتا۔ اگر مجتہد ان منابع کو صحیح طور پر بروئے کار لائے تو نئے مسائل کے سامنے فقہ کبھی بھی ٹھہراؤ کا شکار نہیں ہوگی بلکہ زندگی کے جدید مسائل کے ساتھ قدم ملا کر چلے گی۔

یہی وہ اجتہاد ہے جسے خداوند عالم نے منابع فقہ میں ایک وسیلہ کے عنوان سے قرار دیا ہے۔ منابع فقہ میں اسلام کی روح یہی اجتہاد ہے۔ جیسے شیعہ علمائے اصول نے منتخب کیا اور ان کے ائمہ علیہم السلام نے اس کی بہت زیادہ تاکید فرمائی حتیٰ کہ فرماتے ہیں:

للمجتهد المصيب اجران و للمخطي اجراً واحداً

جو مجتہد صحیح مسئلہ بتائے اس کے لیے دو اجر ہیں اور جس سے خطا ہو جائے اس کے لیے ایک اجر ہے۔

مذکورہ اجتہاد کی چند مثالیں

مناسب ہے کہ اس دور کے اجتہاد کی چند مثالیں بیان کی جائیں۔

پہلی مثال: واقعہ بنی قریظہ کے متعلق روایت ہے کہ جب رسول اکرمؐ نے اپنے اصحاب کو بنی قریظہ کی طرف روانہ کیا تو فرمایا کہا وہاں تک پہنچنے سے پہلے نماز عصر نہ پڑھنا۔ یہاں پر بعض اصحاب نے تو فرمان نبویؐ کو بجالاتے ہوئے نماز عصر کو اس کے مقررہ وقت میں ادا نہیں کیا۔ ان کی نظر میں صرف اور صرف منزل مقصود تک پہنچنا اہم تھا۔ لیکن بعض اصحاب نے کلام رسول میں اجتہاد کرتے ہوئے منزل مقصود تک پہنچنے سے پہلے نماز عصر کو اس کے مقررہ وقت میں پڑھ لیا۔ انھوں نے اجتہاد کی وجہ سے یہ سمجھ لیا کہ رسول اکرمؐ کے فرمان کا مقصد یہ تھا کہ بنی قریظہ کی طرف جلد سے جلد پہنچا جائے نہ کہ آپ کا مقصد نماز عصر کو اس کے مقررہ وقت میں پڑھنے سے

روکنا تھا۔ لہٰذا انھوں نے نمازِ عصر کو بھی بروقت پڑھ لیا اور رسولِ اکرمؐ کے مقصد کو بھی پورا کر دیا۔ یعنی جلدی ہی بنی قریظہ تک پہنچ گئے۔

علمی اصطلاح میں اس اجتہاد کو "اجتهاد تخريج الملاک فی مقام التطبيق" کہتے ہیں۔

دوسری مثال: رسولِ خداؐ نے اپنے ایک صحابی کو سریہ (۲) پر روانہ کیا۔ راستے میں وہ محتلم ہو گیا۔ اس نے سردی کے خوف سے غسل کی بجائے تیمم کر لیا اور نماز تیمم کے ساتھ پڑھ لی۔ جب واپس آیا تو تمام ماجرا رسولِ اکرمؐ کے سامنے بیان کیا آپؐ نے فرمایا:

اصليت به اصحابک و انت جنب؟

کیا تو نے اپنے ساتھیوں کے ساتھ جنابت کی حالت میں نماز پڑھی تھی؟

اس نے عرض کی کہ ہوا ٹھنڈی تھی اور میں غسل کرنے سے خائف تھا۔ لہٰذا آیت "ولا تقتلوا انفسکم (۳)" کے پیشِ نظر تیمم کیا اور نماز پڑھ لی۔

تیسری مثال: یہ واقعہ حضرت عمر اور حضرت عمار بن یاسر کے متعلق ہے۔ دونوں کو معلوم نہیں تھا کہ اگر غسل کے بدلے تیمم کرنا ہو تو اس کا طریقہ کیا ہے؟ حضرت عمر یہ سمجھتے تھے کہ اگر جنابت والے شخص کی پانی تک رسائی نہ ہو تو اس پر نماز واجب نہیں ہے۔ لہٰذا ایک دن جب وہ جنابت میں مبتلا ہو گئے تو انھوں نے نماز نہیں پڑھی۔ لیکن حضرت عمار بن یاسر کا نظریہ یہ تھا کہ حالتِ جنابت میں بھی نماز واجب ہے کیونکہ مکلف سے کسی صورت میں بھی نماز ساقط نہیں ہوتی۔ لہٰذا جب وہ جنابت میں مبتلا ہوئے تو اپنے آپ کو زمین پر گرا دیا اور کروٹیں لینے لگے اور اس طرح تیمم کر کے نماز پڑھی۔

فروعِ کافی میں شیخ کلینی نے امام صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ آپؑ نے فرمایا:

ان عمار بن ياسر اصابته جنابة فتمعک کما تتمعک الدابة فقال له رسول الله يا عمار تمعکت کما تتمعک الدابة۔

عمار یاسر کو احتلام ہو گیا تو انھوں چارپاؤں کی طرح خاک پر کروٹیں لیں۔ آنحضرتؐ نے آپ سے فرمایا کہ تم نے جانوروں کی طرح خاک پر کروٹیں لیں ہیں۔

مذکورہ مسئلہ میں اجتہادِ عمر کی اساس

مذکورہ مسئلہ میں شاید حضرت عمر کا اجتہاد یہ ہو کہ چونکہ نماز میں طہارت شرط ہے اور ان کے لیے پانی کا حصول ممکن نہیں تھا نیز یہ بھی نہیں جانتے تھے کہ غسل کے بدلے کس طرح تیمم کیا جاتا ہے۔ لہٰذا انھوں نے استنباط کیا کہ نماز ساقط ہے کیونکہ شرطِ صحت (یعنی طہارت) کے بغیر نماز کا بجالانا بے فائدہ ہے۔

اجتہادِ عمار کی اساس

شاید مندرجہ ذیل امور کی بنا پر عمار بن یاسر نے اجتہاد کیا ہو کہ مذکورہ کیفیت کے ساتھ تیمم کرنا ضروری ہے۔

۱۔ مشہور جملہ ہے کہ **الصلوٰة لا تترک بحال**

کسی حالت میں بھی نماز کو ترک نہیں کیا جا سکتا۔

۲۔ شریعت مقدسہ میں پاک کرنے والی دو چیزیں ہیں،

الف: پانی، کیونکہ خدا فرماتا ہے کہ "وانزلنامن السماء ماء طھورا"

اور ہم نے آسمان سے پاک پانی نازل کیا۔

ب: مٹی، اس کی دلیل رسول اکرم کا یہ فرمان ہے کہ

"وجعلت لی الارض مسجداً وترابھا طھوراً"

اور میری لیے زمین کو جائے سجدہ قرار دیا گیا ہے اور اس کی مٹی کو پاک قرار دیا۔

۳۔ جب پانی تک رسائی ممکن نہ ہو تو غسل یا وضو کی بجائے مٹی سے طہارت کی جاتی ہے۔ اس کی دلیل خدا کا یہ قول ہے کہ

"فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً"

اور پھر تمھیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کرلو

۴۔ اگر پانی موجود ہو تو تمام بدن کا دھونا ضروری ہے۔ پس مٹی جو کہ پانی کا بدل اور اس کی قائم مقام ہے اسے بھی تمام بدن پر پہنچنا چاہیے۔ شاید انہی امور کی وجہ سے عمار ابن یاسر نے استنباط کیا ہو کہ تمام بدن تک مٹی کا پہنچنا ضروری ہے۔ لہٰذا انھوں نے اپنے آپ کو خاک میں غلطان کر دیا۔

ابوالفتوح رازی نے تفسیر "روض الجنان" میں سورہ نساء کی آیت ۳۳ "ولا تقتلوا انفسکم۔۔۔" کے ذیل میں اجتہاد کی دوسری اور تیسری مثال کو اسی دورہ میں ذکر کیا ہے۔

بہر حال یہ مثالیں اس دورہ میں وجود اجتہاد کے عنوان سے نقل کی گئی ہیں۔ اگر چہ ہمارے نظریے کے لحاظ سے یہ مثالیں فقہ اجتہادی کے اصول وقواعد کے مطابق نہیں ہیں اور قابل اعتراض وتنقید ہیں لیکن اس دور میں اجتہاد کے وجود کو ضرور ثابت کرتی ہیں۔ خصوصاً ان افراد کے لیے جنھوں نے رسول اکرمؐ کی مدینہ کی طرف ہجرت کرنے سے پہلے حبشہ کی طرف ہجرت کی تھی۔ نیز ان کے لیے جو مدینہ میں رہتے تھے۔ بلکہ کلی طور پر ان تمام مسلمانوں کے لیے جو سرور کائناتؐ سے جدا ہو جاتے تھے اور آپ تک رسائی نہیں رکھتے تھے۔

۴۔ اجتہاد کی قلت احتیاج

اس دورہ میں ان قراء وعلماء کے لیے جو اپنے زمانے کے مجتہد شمار کیے جاتے تھے۔ معتبر اور شرعی منابع کی راہ سے اجتہاد کا دروازہ کھلا تھا۔ لیکن انھیں اجتہاد سے استفادہ کرنے کی زیادہ ضرورت محسوس نہیں ہوتی تھی اور اس کی دو وجہیں تھیں۔

الف: جدید فروعات کا کم ہونا۔

ب: اس دور میں رسول اکرمؐ کا موجود ہونا اور شرعی احکام کی شناخت کے لیے مسلمانوں کی آپ تک رسائی کا ممکن ہونا۔ شرعی

احکام کی شناخت کی بہترین راہ بھی تھی۔ لوگ بوقت ضرورت کسی واسطہ کے بغیر سیدھے رسول خداؐ کے پاس جاتے تھے اور آپؐ سے مسائل دریافت کرتے تھے اور آپؐ انھیں اپنی سوچ وفکر یا قرآن کی آیت سے جواب دیتے تھے۔ اس کی طرف اللہ تعالیٰ اشارہ کرتے ہوئے فرماتا ہے!

لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَ يُزَكِّيْهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ وَاِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ (۴)

۵۔حصول احکام میں آسانی

گذشتہ مطلب کے پیش نظر اس دورہ میں مسلمانوں کے لیے شرعی احکام کا حصول آسان تھا۔ اس سلسلے میں وہ کسی خاص مشکل سے دوچار نہیں تھے۔ البتہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس دورہ میں اجتہاد یا دوسرے لفظوں میں اصلاً تفقہ کا وجود نہیں تھا۔

۶۔ساتویں صدی تک معنی اجتہاد کا مذموم ہونا

بعض افراد معتقد ہیں کہ ساتویں صدی تک مفہوم اجتہاد کو ناپسندیدہ سمجھا جاتا تھا۔ لیکن بعد میں اس میں کچھ تبدیلیاں رونما ہوئیں اور اس نے نئے معنی (یعنی اجتہاد معتبر و شرعی منابع کے لحاظ) کا روپ دھار لیا۔ البتہ یہ نظریہ قابل اعتراض ہے کیونکہ ہجرت رسولؐ کے اوائل سے ہی اہل اجتہاد کے نزدیک اجتہاد اسی معنی کے ساتھ موجود تھا۔ مدینہ منورہ کی طرف آنحضرتؐ کی ہجرت کے اوائل ہی سے اجتہاد اور اس کے اساسی اصول یعنی اصول احکام اور ان کے قواعد کلی کی تدریجاً ابتداء ہو چکی تھی۔ لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ اجتہاد کا معنی اول از لحاظ زمانہ معنی دوم سے مقدم تھا۔ اس دورہ میں ''اجتہاد منابع شرعی کی راہ'' سے موجود تھا لیکن اجتہاد بالرائے نہیں تھا۔ مزید وضاحت اجتہاد بالرائے کی بحث میں آئے گی۔

۷۔اجتہاد بالرائے کی مذمت

اگرچہ تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ علیہم السلام کے زمانے سے ہی لفظ اجتہاد آپؑ اور آپ کے پیروکاروں کے نزدیک قابل مذمت تھا۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ قرن اول سے لے کر قرن ہفتم تک اجتہاد حامل معنی دوم تھا۔ پھر تبدیلیوں کی وجہ سے معنی اول میں بدل گیا۔

بہرحال اجتہاد بالمعنی الاول کا دروازہ اس دورہ میں کھلا تھا۔ جیسا کہ علامہ کاشف الغطاء نے اپنی کتاب ''اصل الشیعہ واصولھا'' میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور منابع میں اس پر عمل کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں تھی۔ کیونکہ اس دورہ میں مقتضی اجتہاد و تفقہ موجود تھا جو کہ احکام کے اصول اور قواعد کلی ہے اور منابع میں عمل کرنے سے جو چیز مانع ہے وہ مفقود تھی۔

۸۔آسانی اجتہاد

اس دورہ میں قراء اور علماء کے لیے منابع کی راہ سے اجتہاد کرنا کوئی مشکل کام نہیں تھا اور علمی مقدمات کی زیادہ ضرورت نہیں تھی۔ بلکہ صرف تھوڑے سے غور وفکر اور فہم وادراک کی ضرورت تھی۔ اس موضوع کے اثبات کے لیے مختلف علل واسباب بیان کیے گئے

ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

۱۔رسول اکرمؐ کے ساتھ علماء کا ارتباط

آنحضرتؐ کے ساتھ علماء کے بلاواسطہ ارتباط کے چند اہم ترین فائدے یہ تھے مثلاً:

(i) فقہ اجتہادی کے منبع اول یعنی قرآن مجید کو اس کی خصوصیات مثلاً صدور قرآن کا زمان و مکان اور شان نزول کے ساتھ بہتر طور پر سمجھتے تھے۔ان کا جاننا استنباط کے آسان ہونے میں موثر ہے۔

(ii) اسی طرح فقہ اجتہادی کے منبع دوم یعنی سنت رسولؐ سے بھی بہتر طور پر آگاہ تھے۔ چاہے وہ سنت قول وفعل رسولؐ کی شکل میں ہو یا تقریر(۵) کی شکل میں اور اس کی خصوصیات مثلاً قول میں اصل صدور، دلالت اور وجہ بیان، فعل میں وجوب، استحباب یا اباحہ اور تقریر میں اباحہ۔

(iii) تعارض احادیث کے وقت جعلی احادیث میں سے صحیح احادیث کو آسانی سے شناخت کر لیتے تھے۔اس میں کسی خاص قاعدہ وقانون کی ضرورت نہیں تھی۔کیونکہ آنحضرتؐ کے سامنے پڑھنے سے حدیث صحیح معلوم ہو جاتی تھی۔لہٰذا اس بارے میں علماء و قراء کے لیے کسی ملاک یا معیار کی ضرورت نہیں تھی۔

۲۔فن خاص کی شکل میں فقہ اجتہاد کا نہ ہونا

اس دور میں استنباط کے وقت علماء کو مقدماتی علوم اور خاص قوانین مثلاً علم رجال، حدیث اور علم اصول وغیرہ کی احتیاج نہیں تھی۔

۳۔جدید مسائل کی ناپیدی

اس دورہ میں اجتہاد کے آسان ہونے کا تیسرا سبب یہ تھا کہ اس وقت نئے مسائل ناپید تھے۔

۴۔ایسے مسائل کا نہ ہونا جن پر نص خاص نہ ہو

چوتھی وجہ یہ تھی کہ اس وقت ایسے مسائل پیدا نہیں ہوئے تھے جن کے متعلق نص خاص موجود نہ ہو اور اگر تھے بھی تو بہت کم تھے۔

۵۔متضاد نظریات کی ناپیدی

اس دورہ میں مختلف اور متضاد نظریات موجود نہیں تھے لہٰذا علماء صرف منبع استنباطی کی طرف رجوع کرنے کے ساتھ ہی مسئلے کا حکم معلوم کر لیتے تھے اور جواب دینے کے قابل ہو جاتے تھے۔

۶۔اجتہاد کیلئے استدلالی بحثوں کی احتیاج نہیں تھی

اس دور میں اجتہاد کے آسان ہونے کی چھٹی وجہ یہ تھی کہ اس وقت استنباط کے لیے اس طرح استدلالی اور نظریاتی بحثوں کی ضرورت نہیں تھی جس طرح بعد والے ادوار میں تھی بلکہ تھوڑا سا ادراک وفہم کافی تھا۔

ان کے علاوہ اور بھی اسباب تھے جو اس دورہ میں اجتہاد کے آسان ہونے میں دخالت رکھتے تھے۔علماء اس دورہ سے جتنے دور ہوتے گئے ان کے لیے استنباط کرنے میں ابہام اور پیچیدگیاں بڑھتی گئیں۔ایسے ایسے الجھاؤ اور خلا پیدا ہو گئے کہ جن کی وجہ سے امر استنباط مشکل ہو گیا۔اسی وجہ سے محققین ان مشکلات کو کم کرنے پر کمربستہ ہو گئے لہٰذا انھوں نے شبہات اور مشکلات کو حل کرنے

کے لیے قواعد وعلوم وضع کیے تا کہ ان مشکلات کو کم کیا جا سکے۔ دورہ اول سے جتنا فاصلہ بڑھتا گیا استنباط کے وقت مجتہدین کو ان قواعد اور علوم کی ضرورت زیادہ محسوس ہونے لگی اور اس کی وجہ یہ تھی کہ نقل کے مختلف ہونے کی وجہ سے استنباط کا خاص عنصر یعنی روایات تعارض کا شکار ہو گئیں۔ البتہ روایات میں ایسا تعارض تھا جس کا جمع کرنا ممکن تھا لیکن بعض میں ممکن نہ تھا۔ اس کے علاوہ بعض روایات سند کے لحاظ سے اور بعض دلالت کے لحاظ سے ضعیف ہیں کہ جن کی وضاحت آگے آئے گی۔

حصہ دوم

۹۔ اجتہاد بالرائے

بعض معتقد ہیں کہ اس دورہ میں قراء اور علماء کے لیے اجتہاد بالرائے رائج تھا کیونکہ بعض روایات اس کی نشاندہی کرتی ہیں۔

بہتر ہے کہ ان روایات کو ہم یہاں ذکر کریں، روایت اول

حنبلی مذہب کے پیشوا امام احمد کی کتاب "مسند احمد بن حنبل" میں اس مضمون کی ایک روایت نقل کی گئی ہے کہ جب رسول اکرمؐ نے معاذ کو گورنر بنا کر یمن کی طرف روانہ کیا تو اسے فرمایا:

کیف تقض اذا عرض علیک قضاء؟

قال: اقضی بکتاب اللہ۔ قال، فان لم تجد فی کتاب اللہ؟ قال: فبسنۃ رسول اللہ قال: فان لم تجد فی سنۃ رسول اللہ و فی کتاب اللہ؟ قال: اجتہد رائی۔

آنحضرتؐ نے معاذ سے پوچھا: کیسے قضاوت کرو گے؟

معاذ نے کہا؟ کتاب خدا کے ذریعے۔

آنحضرتؐ نے فرمایا: اگر "وہ حکم کتاب خدا میں نہ ملا تو پھر کیا کرو گے؟

معاذ نے کہا: رسول خداؐ کی سنت پر عمل کروں گا۔

آنحضرتؐ نے فرمایا: اگر رسول خداؐ کی سنت میں بھی نہ ملا تو؟

اس نے کہا: پھر اپنی سوچ وفکر کو کام میں لاؤں گا اور میں اس میں کوئی مضائقہ بھی نہیں سمجھتا۔

اس روایت کو اہل سنت کے دوسرے محدثین مثلاً سنن نسائی کے مصنف ابوداؤد نیز ان کے علماء اصول مثلاً صاحب ارشاد الفحول کے مصنف جناب شوکانی اور الاحکام فی اصول الاحکام کے مصنف سیف الدین آمدی نے بھی نقل کیا ہے۔

اشکال روایت

روایت معاذ چند جہات سے قابل اشکال ہے:

۱۔ یہ روایت سند کے لحاظ سے ضعیف ہے۔ صحاح ستہ کے مصنفین میں سے کسی نے بھی اسے نقل نہیں کیا۔ صرف محمد بن سعد کاتب واقدی نے "طبقات الکبری، ج، ص ۵۸۴ میں حارث بن عمرو ثقفی ابن ابی المغیرہ سے نقل کیا ہے۔

چنانچہ انھوں نے کہا:

اخبرنا اصحابنا عن معاذ بن جبل بذلک

پس حدیث مرسل ہے کیونکہ معلوم نہیں معاذ سے کس نے نقل کیا ہے۔ بعض مصادر میں اگر چہ حارث بن عمرو بن ابی المغیرہ بن شعبہ کو اس کا راوی قرار دیا گیا کہ اس نے حمص کے لوگوں سے اسے نقل کیا ہے۔ لیکن خود حارث بن عمرو مجہول ہے۔ محدثین نہیں جانتے کہ یہ کون تھا اور اس روایت کے علاوہ دوسری کوئی روایت اس سے نقل نہیں کی گئی۔ شافعی مذہب کے بعض علماء مثلاً سیف الدین آمدی نے اپنی کتاب ''الاحکام فی اصول الاحکام'' (ج ۴، ص ۷۷) میں تصریح کی ہے کہ یہ روایت مرسل ہے۔ ذہبی ''میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۴۳۹'' میں کہتے ہیں کہ اس روایت کو حارث بن عمرو نے معاذ سے نقل کیا ہے لیکن بخاری کہتے ہیں یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ حدیث جعلی اور من گھڑت ہے لہٰذا قابل قبول نہیں۔

۲۔ حدیث باب قضاوت کے ساتھ مخصوص ہے۔ باب فتویٰ، نئے واقعات اور نئے مسائل کے احکام کے استخراج کو اس کے عموم میں نہیں شامل کیا جاسکتا۔ کیونکہ قضاوت کا ہدف لوگوں کے اختلاف کو ختم کرنا ہے اور اختلافات کے ختم کرنے میں کبھی کبھی ثانوی عناوین کی احتیاج پڑتی ہے۔ لیکن فتاویٰ میں ایسا نہیں ہے۔ پس مذکورہ حکم کو باب قضاوت سے باب فتویٰ کی طرف لے جانا ان دو ابواب میں موجود فرق کو ختم کردینے کے مترادف ہے جس کے لیے دلیل کی ضرورت ہے۔ جبکہ ظاہری طور پر تو ایسی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

۳۔ ممکن ہے حضور اکرمؐ نے معاذ میں کوئی ایسی خصوصیت دیکھی ہو جس کی وجہ سے انھوں نے معاذ کا اجتہاد بالرائے قبول کرلیا ہو۔ لہٰذا رسول خداؐ کی اس اجازت کو تمام مسائل کی طرف تعمیم نہیں دی جاسکتی۔

۴۔ ''اجتهد برائی'' کا معنی موجود اصطلاحی معنی ''یعنی ذاتی رائے وفکر سے احکام کی شناخت'' میں منحصر نہیں ہے۔ کیونکہ جب معاذ یمن کے گورنر بن کر گئے تو اس وقت فقہ کی موجودہ اصطلاح موجود نہیں تھی۔ لہٰذا ہوسکتا ہے کہ ''اجتهد برائی'' سے معاذ کی مراد اساسی اصولوں اور قوانین کلی کی بنیاد پر نئے اور جدید مسائل کے احکام کا حصول ہو۔

پس اس احتمال کے ہوتے ہوئے کوئی معنی نہیں ہے کہ کلام معاذ سے اجتہاد بالرائے سمجھا جائے۔ لہٰذا مذکورہ عبارت ''اجتہاد برائی'' سے معاذ کی کیا مراد تھی؟ یہ ہمارے لیے مبہم ہے اور کسی مطلب کے اثبات کے لیے مبہم امر کا سہارا لینا صحیح نہیں ہے۔

۵۔ فرضاً ان تمام باتوں سے صرف نظر بھی کرلی جائے تو بھی دورہ اول میں اجتہاد بالرائے کے وجود کے اثبات کے لیے مذکورہ دلیل پر صرف اسی صورت میں اعتماد کیا جاسکتا ہے۔ جب خود اپنے مورد میں کسی اور دلیل کے ساتھ تعارض نہ کررہی ہو لیکن تعارض موجود ہے کیونکہ:

ظاہری مذہب کے دوسرے پیشوا ابن حزم ظاہری نے کتاب ''ابطال القیاس''

(ص ۱۵) کے حاشیہ پر اسی بارے میں ایک اور روایت نقل کی ہے:

لا تقضین و لا تفصلن الا بما تعلم و ان اشکل علیک امر فقف حتی تتبینه او تکتب الی۔

یعنی علم اور یقین کے بغیر کبھی بھی نہ قضاوت کرنا اور نہ فیصلہ اور جب کوئی امر تجھ پر مشکل ہوجائے تو رک جانا

یہاں تک کہ تجھے معلوم ہو جائے یا میری طرف لکھنا اور اس کا حکم مجھ سے معلوم کرنا۔

روایت دوم

کتاب "المحلی" میں ابن حزم نے رسول خدا سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا:

اذا حکم الحاکم فاجتہد ثم فاصاب فلہ اجران و اذا حکم فاجتہد ثم اخطاء فلہ اجرہ۔

حاکم کے لیے ضروری ہے کہ فیصلہ دیتے وقت اجتہاد کرے اگر واقع کے ساتھ مطابقت ہو گئی تو اسے دو اجر ملیں گے اور اگر غلطی ہو گئی تو ایک اجر ملے گا۔

یہ روایت بھی دو وجہوں سے قابل اشکال ہے:

ا۔ سند کے لحاظ سے قابل اشکال ہے۔

۲۔ یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ لفظ "اجتھد" سے مراد اجتہاد بالرائے ہو کیونکہ ممکن ہے اس سے مراد وہ اجتہاد ہو جو معتبر ادلہ سے کیا جائے۔ لہٰذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے اس سے استناد کرنا صحیح نہیں ہے۔

لفظ اجتہاد احکام شرعی کے حصول کے لیے کوشش وسعی کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔ امیر المومنین حضرت علیؑ سے منقول ہے:

انما ھلک الذین قبلکم بانتکلف فلا یتکلف رجل منکم ان یتکلم فی دین اللہ لا یعرف فان اللہ عز و جل یعذر علی الخطاء ان اجتہد ک رأیک

یعنی تمھارے پیش روؤں نے اپنے آپ کو زحمت میں ڈالا اور ہلاک ہو گئے۔ تم میں سے کوئی بھی اپنے آپ کو زحمت میں نہ ڈالے اس طرح کہ جسے نہ جانتا ہو اسے دین خدا کے عنوان سے کہے۔ ہاں اگر تم سعی و کوشش کرو تو خطا کی صورت میں خدا تمھارا عذر قبول کرے گا۔

اگر فرض بھی کر لیا جائے کہ سند کے لحاظ سے روایت معتبر ہے تو یہاں اجتہاد سے مراد وہ اجتہاد ہے جو معتبر اور شرعی منابع سے حاصل ہوا ہو۔

روایت سوم

کتاب "فلسفۃ التشریع" میں ایک روایت نقل کی گئی ہے کہ آنحضرتؐ نے ابن مسعود سے فرمایا:

اقض بکتاب اللہ و السنۃ اذا وجدت الحکم فیھما فاذا لم تجد الحکم فیھما اجتھد رأیک۔

یعنی جب کتاب و سنت میں حکم پائے تو اس کے مطابق قضاوت کر اور اگر ان دونوں میں حکم موجود نہ ہو تو اپنی رائے سے اجتہاد کر (اور حکم بیان کر)

اشکال روایت

یہ روایت بھی دو جہت سے قابل اشکال ہے:

۱۔ سند کے لحاظ سے ضعیف ہے۔

۲۔ گذشتہ اشکالات میں سے اکثر اس روایت پر بھی وارد ہیں۔

روایت چہارم

نیز مذکورہ کتاب میں رسول اکرمؐ سے منقول ہے کہ

انا اقضی بینکم بالرأی فیما لم ینزل فیہ وحی

یعنی جب وحی نازل نہ ہو تو میں تمھارے درمیان اپنی رائے سے قضاوت کرتا ہوں۔

اشکال روایت

سند کے لحاظ سے روایت ضعیف ہے اور معتبر ادلہ کے زمرے میں نہیں آتی۔

دورہ اول میں اجتہاد بالرائے

گذشتہ مطالب سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس دورہ میں اجتہاد بالرائے نہیں تھا۔ رسول خداؐ کی رحلت کے بعد جب ادوار اجتہاد کے دوسرے دورہ کا آغاز ہوا تو اُس وقت اس کی بنیاد رکھی گئی۔ کیونکہ حضور اکرمؐ کے زمانے میں نزول آیات اور لوگوں کا آپؐ کی طرف رجوع کرنے کی وجہ سے ذاتی رائے کی گنجائش نہیں رہتی۔ جیسا کہ پہلے اشارہ ہو چکا ہے کہ اس دورہ میں صرف رسول خداؐ کی طرف رجوع کرنے سے شرعی احکام کی شناخت ہو جاتی تھی۔ لیکن پیغمبر اسلامؐ کی رحلت کے بعد علماء کو ایسے جدید مسائل پیش آئے کہ جن کے جواب دینے پر مجبور تھے۔ لہٰذا وہ کتاب خدا اور سنت رسولؐ کی طرف رجوع کرتے تھے۔ اگر ان سے جواب نہ ملتا تو مجبوراً دوسرے علماء سے مشورہ کرتے اور اتفاق رائے سے حکم بیان کرتے۔ وگرنہ ہر ایک اپنی ذاتی سوچ بچار اور رائے سے حکم بیان کرتا۔

۱۰۔ منابع اجتہاد و تفقہ

اس دورہ میں اجتہاد اور علم فقہ کے منابع قرآن میں منحصر تھے۔ دوسرے منابع مثلاً اجماع، قیاس، استحسان، مصالح مرسلہ، قاعدہ استصلاح، مذہب صحابی اور شریعت سلف وغیرہ کا نام و نشان تک نہیں تھا۔ اس دور میں جب بھی کسی مسئلہ میں اجتہاد کی ضرورت پڑتی تو کتاب خدا اور سنت رسول کو استعمال میں لایا جاتا۔ چاہے وہ آپؐ کا قول ہو یا فعل و تقریر۔

جیسا کہ ابتدائے بحث میں اشارہ ہو چکا ہے کہ مذکورہ بالا نظریے کے بارے میں اسلامی مسالک کے علماء و مجتہدین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

شیعہ مجتہدین میں سے سید مرتضیٰ نے اپنی اصول کی کتاب "الذریعہ" (ج ۱، ص ۳۲)، سنی مجتہدین میں سے شاہ ولی اللہ دہلوی حنفی نے اپنی کتاب "الانصاف فی سبب الخلاف" (ج ۳، ص ۲۱۲) اور ابن قیم جوزی حنبلی نے کتاب "اعلام الموقعین عن رب

العالمین'' (ج ۲، ص ۳۲) میں اسی بات کی تصریح کی ہے۔ اسلامی مسالک کے علماء کے درمیان جو اختلاف وہ صرف یہ تھا کہ بعض علمائے اہلسنت معتقد تھے کہ سنتِ رسول کے دو سبب اور منشاء تھے ایک وحی الٰہی دوسرا رسول خداؐ کی ذاتی رائے اور فکر بشرط وحی موجود نہ ہو۔ (٦)

لیکن علمائے شیعہ کا یہ عقیدہ ہے کہ سنت رسولؐ کا ایک ہی سبب اور منشاء ہے اور وہ وحی الٰہی ہے۔ انھوں نے دوسرے سبب یعنی رسول خداؐ کی ذاتی رائے و فکر کو قبول نہیں کیا۔ کیونکہ رسول خداؐ کو ذاتی رائے اور فکر سے تشریع احکام کا حق حاصل نہیں تھا۔ لہٰذا آپؐ نے کسی حکم کو بھی ذاتی رائے سے بیان نہیں فرمایا حتیٰ کہ وہ سنت کا دوسرا سبب قرار پائے۔ اس کی مزید وضاحت آگے آئے گی۔

۱۱۔ رسول خداؐ اور اجتہاد

مناسب یہی ہے کہ اس بحث کو چند جہتوں سے مورد تحقیق قرار دیا جائے:

اول: اجتہاد پیغمبر اکرمؐ، معتبر اور شرعی منابع کی راہ سے اور اس نظریے پر تنقید کا بیان۔

دوم: ان موارد میں آنحضرتؐ کا اجتہاد بالرائے جہاں وحی کے ذریعے حکم بیان نہ کیا گیا ہو اور اس نظریے پر تنقید کا بیان۔

سوم: خدا کی طرف سے آنحضرتؐ کو تفویض حکم۔

چہارم: عمل رسولؐ اور اجتہاد کے درمیان وجہ امتیاز۔

پنجم: تشریع خدا کے مقابلے میں رسولؐ کی عدم تشریع

ششم: لفظ شارع کا رسول خداؐ پر اطلاق

اول: رسولخداؐ کے لیے اجتہاد شرعی منابع کی راہ سے

شیعہ اور اہل سنت کے علمائے اصول نے لفظ اجتہاد کی جو تعریف کی ہے اس کے پیش نظر یقینی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ اس معنی کے ساتھ رسول خداؐ کے لیے اجتہاد متصور نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ اس تعریف کے مطابق مجتہد حکم کو نہیں جانتا پھر سعی و کوشش کرتا ہے تاکہ معتبر منابع سے تحصیل علم کرے اور حکم شرعی پر حجت قائم کرے۔ جبکہ حجت اور گمان کی تحصیل کے لیے سعی کرنا اور مسئلے سے لاعلمی کا رسول اکرمؐ کے بارے میں تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اگرچہ آنحضرتؐ بھی نئے اور جدید فروعات کو اساسی اصولوں اور کلی قوانین کو خارجی مصادیق پر منطبق کرتے تھے۔ البتہ اس کی وجہ یہ تھی آپؐ کو اس کا علم تھا نہ کہ آپؐ اصول احکام اور قوانین کلی کو بروئے کار لاتے ہوئے اجتہاد کرتے تھے۔ یہ وہ اجتہاد نہیں ہے جو علماء اسلام کے زیر بحث ہے۔ بلکہ وہی اجتہاد بالرائے مراد ہے۔ اسی بارے میں کتاب ''فواتح الرحموت'' کے مصنف عبدالعلی محمد بن نظام الدین انصاری کتاب ''مسلم الثبوت'' کی شرح میں لکھتے ہیں:

رسول خداؐ کے اجتہاد سے مراد قیاس ہے نہ کہ نصوص ''یعنی منابع استنباط'' سے مطلب کا پہچاننا۔ کیونکہ یہ تو آپؐ پر آشکار تھا۔

''نهایة السئول فی شرح منهاج الاصول'' میں قاضی بیضاوی کہتے ہیں:

چونکہ رسول اکرمؐ اجتہاد کرتے تھے اور فروع کا اصل پر قیاس کرتے تھے۔ لہٰذا قیاس جائز ہے۔

نہایۃ السول کے شارح لکھتے ہیں:

اجتہادِ رسولؐ کے بارے میں علماء کا جو اختلاف ہے وہ قیاس کے بارے میں ہے نہ کہ نصوص سے مقصود و مراد کی شناخت۔ کیونکہ یہ تو آنحضرتؐ جانتے تھے۔

دوم: رسولخداؐ کا اجتہاد بالرائے

شیعہ اور سنی علماء کے درمیان جو علمی مسائل زیر بحث ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کیا قاعدۃً رسولخداؐ نے اپنی ذاتی رائے اور سوچ سے اجتہاد کرتے ہوئے کسی حکم کو بیان کیا ہے یا نہیں؟

البتہ یہ بات یقینی ہے کہ پیغمبر اسلامؐ نے احکام اور قوانین شرعی کو مستقیماً وحی سے لیا ہے اور کسی ردوبدل کے بغیر لوگوں تک پہنچایا ہے۔ لیکن وہ شئے جو محل اختلاف ہے وہ یہ ہے کہ اگر کسی حکم کے بارے میں وحی نازل نہ ہوئی ہو تو کیا رسول خداؐ نے اپنی ذاتی رائے اور فکر پر اعتماد کرتے ہوئے اسے بیان فرمایا ہے یا نہیں؟

ضروری ہے کہ اس بحث کو دو مرحلوں میں تقسیم کیا جائے ایک مرحلہ ثبوت ہے اور وہ یہ ہے کہ کیا رسول اکرمؐ کے لیے شرعی احکام میں اجتہاد کرنا جائز ہے اور دوسرا مرحلہ اثبات یعنی کیا رسول اکرمؐ نے اجتہاد کیا ہے یا نہیں؟

۱۔ اجتہادِ رسولؐ کے جواز کے قائلین

اہل سنت کے بعض علماء معتقد ہیں کہ زندگی کے تمام شعبوں میں رسول اکرمؐ کے لیے ذاتی رائے سے اجتہاد کرنا اور اس کے مطابق عمل کرنا جائز تھا اور اس بارے میں عقلی یا شرعی کوئی مانع نہیں ہے۔

مفتی مصر اور نہایۃ السول کے شارح علامہ محمد بخیت مطیعی شرح البدیع میں سراج الدین ہندی سے نقل کرتے ہیں کہ آنحضرتؐ کے لیے تمام امور میں اجتہاد کرنا جائز تھا۔

تمام علمائے اصول اور اہل حدیث کا یہی نظریہ ہے۔ شیخ الاسلام محمد بن علی شوکانی (۱۱۷۳۔۱۲۵۰) نے کتاب ''ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول'' (ص ۲۳۸) میں علامہ ابن فورک اور ابو منصور سے اس بارے میں نقل اجماع کیا ہے۔

علامہ عبادی نے کتاب ''الآیات البینات'' (ج ۴، ص ۲۵۱) میں رسول اکرمؐ کے لیے اجتہاد بالرائے کو جائز قرار دیا ہے۔ حتیٰ کہ اس بارے میں اختلاف علماء کی نفی کی ہے۔

علامہ رازی نے اپنی کتاب ''المحصول'' (ج ۲، ص ۶۹۵) میں اور آمدی نے کتاب ''الاحکام فی اصول الاحکام'' (ج ۳، ص ۱۴۰) میں اس نظریے کو شافعی مذہب کے پیشوا محمد بن ادریس کی طرف نسبت دی ہے۔ لیکن یہ بھی کہا ہے کہ انھیں اس نظریہ کا یقین نہیں تھا۔

لیکن علامہ احمد بن ادریس قرافی مالکی ''شرح تنقیح الفصول'' (ص ۱۹۲) اور علامہ رہاوی شرح ابن مالک (ص ۷۳۰) کے حاشیے پر لکھتے ہیں کہ محمد بن ادریس اجتہادِ رسولؐ کے قائل تھے، بلکہ انھوں نے اس کے وقوع کا بھی اعتراف کیا ہے۔ انھوں نے محمد بن ادریس شافعی کے

اصحاب، احمد بن حنبل شیبانی نیز معتزلہ کی ایک جماعت سے اس مطلب کو نقل کیا ہے۔ مزید تفصیل کے لیے درج ذیل کتب کی طرف رجوع کریں:

کتاب تیسیر التحریر: ج ۴، ص ۱۸۵، کشف الاسرار: ج ۳، ص ۱۹۵۔ اصول سرخسی: ج ۲، ص ۹۱۔

نور الانوار: ج ۲، ص ۹۶۔ غایۃ التحقیق شرح الحسامی: ص ۲۰۰ اور التوضیح صدر الشریعہ: ج ۲، ص ۵ و ۴ وغیرہ۔

۲۔ اجتہاد رسولؐ کے عدم جواز کے قائلین

بعض علمائے اہل سنت کا نظریہ یہ ہے کہ شرعی احکام میں رسول خداؐ کے لیے اجتہاد کرنا جائز نہیں تھا۔ صرف جنگی اور دنیاوی امور میں جائز تھا۔ ان علماء میں سے کتاب ''شفا'' کے مصنف علامہ قاضی عیاض مالکی اندلسی (م ۵۴۴) بھی ہیں۔ علی بن محمد بزودی کی کتاب اصول کی شرح ''کشف الاسرار'' (ج ۲، ص ۹۲۲) میں نقل اجماع کیا گیا ہے۔

۳۔ وجوبِ اجتہاد رسول کا نظریہ

علماء کی ایک اور جماعت مثلاً کتاب ''الاجتهاد و مدی حاجتنا الیه فی هذا العصر'' کے مصنف (ص ۲۴) میں لکھتے ہیں:

اگر کسی واقعہ کے رونما ہو جانے سے یہ خوف لاحق ہو جائے کہ کہیں یہ شرعی حکم کے بغیر نہ رہ جائے اور اس کے حکم کی شناخت کے لیے اجتہاد بھی ممکن ہو تو اس صورت میں وحی کا انتظار کیا جائے اگر وحی نازل نہ ہو تو اجتہاد واجب ہو جاتا ہے۔

۴۔ اجتہاد رسولؐ کے عدم جواز کا نظریہ

امام فخر رازی اور محمد بن اسماعیل بخاری معتقد ہیں کہ رسول اکرمؐ کے لیے اجتہاد بالرائے جائز نہیں تھا۔ نیز علامہ جوینی امام الحرمین کتاب ''الورقات فی الاصول'' میں کہتے ہیں کہ رسول خداؐ کے لیے اجتہاد جائز نہیں تھا۔ انھوں نے جتنے بھی احکام بیان فرمائے ہیں ان کا سرچشمہ وحی الٰہی ہے۔ اسی لیے ان کے فرمان کو قبول کرنا تقلید رسول نہیں کہلاتا۔

ابن حزم ظاہری کتاب ''الاحکام لاصول الاحکام'' (ج ۲، ص ۶۷ اور ج ۵، ص ۱۳۲) میں کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ گمان کرے کہ رسول اکرمؐ نے وحی کے بغیر اپنا اجتہاد کرتے ہوئے فلاں حکم بیان فرمایا ہے تو وہ کفر کا مرتکب ہوا ہے۔ علامہ ابو حامد محمد غزالی نے کتاب ''المستصفیٰ'' (ج ۲، ص ۳۵۵) میں اسی نظریے کو ابو علی جبائی معتزلی اور ابو ہاشم معتزلی کی طرف نسبت دی ہے۔

علامہ شنقیطی نے رسالہ ''قمع الزیغ و الالحاد عن الطعن فی تقلید ائمه الاجتهاد'' اور ابو اسحاق شیرازی نے کتاب ''اللمع'' (ص ۹۰) میں اس نظریہ کو بعض شافعی علماء کے ساتھ منسوب کیا ہے۔

محب اللہ بن عبدالشکوری بہاری کی کتاب ''مسلم الثبوت'' اور عبدالعلی محمد بن نظام الدین انصاری نے مذکورہ کتاب کی شرح ''فواتح الرحموت'' (ج ۲، ص ۳۶۶) میں نقل کیا ہے کہ اشاعرہ نے بھی اجتہاد رسولؐ کی نفی کی ہے۔

۵۔ اجتہاد رسولؐ از نظر عقل و شرع

بعض علماء کہتے ہیں کہ عقلی لحاظ سے آنحضرتؐ کے لیے اجتہاد جائز ہے لیکن شرعی لحاظ سے نہیں۔ ان میں سے چند ایک کے نام یہ ہیں:

علمائے شیعہ میں سید مرتضیٰ علم الھدیٰ (۷)

بیشتر معتزلہ نیز اہل سنت کے مشہور علمائے اصول اور محدثین مثلاً مالکی مذہب کے پیشوا مالک بن انس اصبحی، قاضی ابو یوسف، ابن حاجب، تمام حنفی علماء، حنبلی علماء علامہ بیضاوی شافعی، ابو حامد محمد غزالی، علامہ رازی اور ابو اسحاق شیرازی کا یہی عقیدہ ہے۔ مزید تفصیل کے لیے مندرجہ ذیل کتب کی طرف رجوع کریں۔

علی بن محمد بزودی حنفی کی کتاب کشف الاسرار شرح اصول: ج ۳، (ص ۹۲۵)

الاحکام فی اصول الاحکام: ج ۴، ص ۱۴۰۔ المستصفیٰ فی علم الاصول: ج ۲، ص ۳۵۵۔ المسودہ ابن تیمیہ: ص ۵۰۷۔ مختصر ابن حاجب با شرح عضد الدین ایجی: ج ۲، ص ۲۹۱۔ اصول سرخی: ج ۲، ص ۹۱، التحریر ابن الھمام: ص ۵۲۵ اور نھایۃ السئول فی شرح منھاج الاصول وغیرہ۔

۶۔ عدم جواز اجتہاد رسول عقل و شرع کے لحاظ سے

عظیم شیعہ عالم دین علامہ حلی نے ''مبادی الوصول الی علم الاصول'' (ص ۲۴) میں رسول اکرمؐ کے لیے عقلی اور شرعی اجتہاد کی نفی کی ہے اور اکثر علمائے امامیہ کا یہی نظریہ ہے۔

چند نکات:

یہاں پر چند نکات کی یاد دہانی ضروری ہے۔

۱۔ علمائے اہل سنت جب وحی نہ آئے تو رسول خداؐ کے لیے اجتہاد بالرائے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ البتہ اس میں اختلاف نظر رکھتے ہیں کہ کیا یہاں جواز کا معنی اباحہ ہے یا وجوب۔

بعض اباحہ کے قائل ہوئے ہیں اور انھوں نے اس نظریے کو ابن الھمام محمد بن عبدالوہاب حنفی اور چند دوسرے افراد کی طرف نسبت دی ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ مراد وجوب ہے۔ پھر انھیں میں سے ایک جماعت نے حقوق اللہ اور حقوق العباد میں تفصیل دی ہے۔ اس بارے میں کہتے ہیں حقوق الناس میں اجتہاد رسولؐ کے جواز کا معنی وجوب ہے جبکہ حقوق اللہ میں اباحہ مراد ہے۔

بعض دوسرے علماء مثلاً علامہ عبدالعلی محمد بن نظام الدین انصاری نے کتاب ''فواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت'' (ج ۲، ص ۳۶۹) میں جواز بمعنی اباحہ اور جواز بمعنی وجوب کے درمیان کوئی فرق نہیں ڈالا۔ کیونکہ جواز بمعنی اباحہ کی بازگشت وجوب کی طرف ہی ہے۔ چونکہ جواز اجتہاد کا معنی یہ ہے کہ مجتہد اس پر عمل کرے۔ جسے اس نے دلیل سے اخذ کیا ہے اور دلیل پر عمل کرنا واجب ہے۔ لیکن دلیل کے مطابق اس وقت عمل کرنا واجب ہوتا ہے جب وہ اجتہاد کے ذریعے سے ثابت ہو چکا ہو۔ اجتہاد کے عدم وجوب اور اس دلیل پر عمل نہ کرنے سے حکم ثابت نہیں ہوتا۔ پس کیسے کہہ سکتے ہیں کہ جواز اجتہاد بمعنی اباحہ اور جواز اجتہاد بمعنی وجوب میں کوئی فرق نہیں ہے۔

۲۔ علمائے اہل سنت اجتہاد رسولؐ کو وحی باطنی یا شبیہ وحی کی قبیل سے قرار دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس کی مخالفت کو جائز قرار نہیں دیتے۔

۳۔ علمائے اہلسنت معتقد ہیں کہ اگر اجتہاد رسولؐ میں کوئی غلطی ہو جائے تو خدا اسے قبول نہیں کرتا بلکہ فوراً ہی وحی کے ذریعے سے حقیقت کی طرف راہنمائی کر دیتا ہے۔ مزید تفصیل کے لیے مندرجہ ذیل کتب کی طرف رجوع کریں:

کشف الاسرار شرح اصول بزدوی، اصول سرخی، غایۃ التحقیق شرح حسائی اور توضیح صدر الشریعہ وغیرہ۔

وہ علماء جو اس نظریے کے قائل ہیں کہ جہاں وحی نہ آئے وہاں رسول اکرمؐ کے لیے اجتہاد کرنا جائز ہے۔ لیکن کیا رسول خداؐ نے اجتہاد کیا بھی ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف نظر رکھتے ہیں۔

اجتہاد رسولؐ کے عدم وقوع کا نظریہ

اہل سنت کے بعض علماء معتقد ہیں کہ آنحضرتؐ کے لیے اگرچہ اجتہاد کرنا جائز تھا لیکن انھوں نے احکام میں کبھی بھی اجتہاد نہیں کیا۔ بلکہ جائز ہونے کے باوجود اس راہ پر نہیں چلے۔

اہل سنت کے بعض دوسرے علماء مثلاً علامہ ابو حامد غزالی اور علامہ باقلانی نے اس بارے میں اظہار نظر کرنے سے اجتناب کیا ہے کیونکہ اس بارے میں ان کے پاس کوئی دلیل نہیں تھی۔ (۸)

کتاب ''ارشاد الفحول'' میں علامہ شوکانی کہتے ہیں:

''شرح الرسالہ'' میں صیرفی نے گمان کیا ہے کہ محمد بن ادریس شافعی نے بھی اس بارے میں اپنے نظریہ کا اظہار نہیں کیا۔ مزید کہتے ہیں کہ انھوں نے اقوال کو نقل تو کیا ہے لیکن ان میں سے کسی کو بھی اختیار نہیں کیا۔

وقوع اجتہاد رسولؐ کا نظریہ

اہل سنت کی ایک جماعت کا یہ اعتقاد ہے کہ آنحضرتؐ کے لیے اجتہاد کرنا جائز تھا اور انھوں نے اسے انجام بھی دیا ہے۔

علامہ شیخ حسین بن شہاب الدین کرکی عاملی (م ۱۰۷۶) کتاب ہدایۃ الابرار (ص ۲۹۸) پر لکھتے ہیں کہ علمائے اہل سنت کی اکثریت اس کی قائل ہے کہ رسول اکرمؐ نے اجتہاد پر عمل کیا ہے اور آپؐ سے اجتہاد واقع ہوا ہے۔ ان میں بعض علماء کے اسماء یہ ہیں:

۱۔ کتاب ''الاحکام فی اصول الاحکام'' کے مصنف علامہ سیف الدین آمدی شافعی (۶۳۱ء)

۲۔ کتاب منتھی السئول والامل'' کے مصنف علامہ ابو عمرو عثمان بن عمر مالکی جو کہ ابن حاجب کے نام سے مشہور ہیں۔

۳۔ کتاب ''التحریر فی اصول الفقہ'' کے مصنف علامہ محمد بن عبدالوہاب حنفی جو کہ ابن الھمام کے نام سے معروف ہیں نے واضح لفظوں میں کہا ہے کہ رسول خداؐ تمام امور میں اجتہاد کرنے اور اجتہاد کی بنیاد پر احکام بیان کرنے پر مامور تھے۔

ابن الھمام نے اپنے اس مدعا پر کتاب و سنت سے دلائل پیش کیے ہیں۔

۴۔ کتاب ''منہاج الاصول'' کے مصنف علامہ احمد بن عبدالحکیم حرانی، حنبلی معروف بہ ابن تیمیہ (۶۶۱۔۷۲۸)

۵۔ کتاب ''ارشاد الفحول'' کے مصنف علامہ شوکانی (م ۱۲۵۰)(۹)

۶۔ علامہ شیخ محمد انوری کشمیری اپنی کتاب ''فیض الباری'' جلد اول صفحہ ۲۲ پر لکھتے ہیں کہ:

رسول خداؐ کسی واقعہ کے رونما ہوتے وقت وحی کے منتظر رہا کرتے تھے اگر وحی نازل نہ ہوتی تو ضرورت پڑنے پر اپنی ذاتی رائے اور سوچ پر عمل کرتے تھے۔ اکثر حنفیوں کا یہی نظریہ ہے۔

علامہ بہاری کتاب ''مسلم الثبوت'' ج ۲، ص ۳۶۶) میں لکھتے ہیں:

حنفی معتقد ہیں کہ آنحضرتؐ انتظار وحی کے بعد اور واقعہ کے آخری لحات کے وقت اجتہاد پر مامور تھے۔

کمال الدین ابن الھمام کتاب ''التحریر'' کے صفحہ ۵۲۵ پر کہتے ہیں:

حنفیوں کا یہ نظریہ ہے کہ رسول اکرمؐ وحی کا انتظار کرتے تھے۔ اگر نازل نہ ہوتی اور واقعہ کے ہاتھ سے جانے کا خوف پیدا ہو جاتا تو اجتہاد کر لیتے۔

علامہ سرخسی نے کتاب ''اصول (ج ۲، ص ۹۱) اور علامہ عبدالعلی محمد بن نظام الدین انصاری نے کتاب ''فواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت'' میں اسی نظریے کا اظہار کیا ہے۔ بعض اس کے معتقد ہیں کہ آنحضرت صرف جنگی اور دنیاوی امور میں اجتہاد کرتے تھے نہ کہ شرعی احکام میں۔ کتاب ''المحصول'' میں نقل کیا گیا ہے کہ قاضی اور جبائی معتقد ہیں کہ آنحضرتؐ نے صرف جنگی امور میں اجتہاد کیا ہے۔

حکم معلوم کرنے کے لیے وحی کا انتظار

شرعی حکم معلوم کرنے کے لیے آنحضرتؐ کتنے دن وحی کا انتظار کرتے تھے۔ اس میں علمائے اہلسنت کا اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ آنحضرتؐ تین دن تک انتظار کرتے تھے جبکہ بعض قائل ہیں کہ کوئی خاص مدت معین نہیں تھی بلکہ اتنی دیر تک انتظار کرتے کہ حوادث واقعہ کا شرعی حکم کے بغیر ہاتھ سے جانے کا خوف پیدا ہو جاتا۔

صحیح نظریہ

علمائے شیعہ اور اہل سنت کے بعض محققین مثلاً ابو علی محمد جبائی معتزلی، ابو ہاشم عبدالسلام، (۱۰) علامہ ابن حزم اندلسی، اشاعرہ، امام فخر رازی اور مشہور محدث محمد بن اسماعیل بخاری معتقد ہیں کہ رسول خداؐ نے کسی حکم میں بھی اپنی ذاتی رائے سے اجتہاد نہیں کیا اور خداوند کریم کی اجازت کے بغیر کسی حکم کو بیان نہیں فرمایا۔ یہی وہ نظریہ ہے جو ہمارے لیے قابل قبول ہے اور اس کے صحیح ہونے پر ادلہ قائم کی جاسکتی ہیں۔ البتہ بعض مذکورہ بالا نظریے کے مخالف ہیں اور اپنے مدعا کے ثبوت میں یہ روایت پیش کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے:

انا اقضی بینکم بالرأی فیما لم ینزل فیه وحی

جب وحی نازل نہ ہو تو میں اپنی رائے کے ساتھ تمھارے درمیان قضاوت کرتا ہوں۔

یہ روایت چند جہتوں سے قابل اشکال ہے:

۱۔ سند کے لحاظ سے ضعیف ہے۔

۲۔ روایت کا مضمون صریحاً کتاب خدا کے مخالف ہے۔ کیونکہ خدا فرماتا ہے کہ "ماینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی"

۳۔ اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ روایت صحیح ہے تو یہ قضاوت کے ساتھ مخصوص ہے۔ وہ جدید مسائل جو محتاج دلیل ہیں اور ان کے بارے میں دلیل موجود نہیں ہیں ان کے احکام کی شناخت روایت کے عموم میں شامل نہیں ہے۔

۴۔ فردوس الاخبار سے منقول ہے کہ آنحضرتؐ نے حضرت علیؑ سے فرمایا:

یا علی ایاک و الرأی فان الدین من اللہ و الرأی من الناس۔

یعنی اے علیؑ دین میں اپنی رائے دینے سے پرہیز کرو کیونکہ دین خدا کا ہے اور رائے لوگوں کی۔

عدم اجتہاد رسولؐ کی ادلہ

مندرجہ ذیل ادلہ سے ثابت کیا جا سکتا ہے کہ رسول اکرمؐ نے اجتہاد نہیں کیا۔

ا۔ رسولؐ کے بارے میں تصور اجتہاد

شیعہ اور سنی علماء نے اجتہاد کی جو تعریف کی ہے اس کے پیش نظر آنحضرتؐ کے بارے میں اجتہاد کا تصور کرنا ممکن نہیں ہے۔

علمائے اہل سنت مثلاً علامہ سیف الدین آمدی شافعی نے کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" میں، ابن حاجب مالکی نے "مختصر الاصول" علامہ عبدالعلی محمد بن نظام الدین انصاری نے کتاب "فواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت"، عبدالرحمان شافعی نے "شرح مختصر الاصول" اور علامہ تاج الدین سبکی نے "جمع الجوامع" میں اجتہاد کی یوں تعریف کی ہے:

انسان کا شرعی احکام کے ظن کے حصول کے لیے اتنی سعی و کوشش کرنا کہ اسے محسوس ہونے لگے کہ اپنی تمام تر کوشش کو بروئے کار لا چکا ہے۔

بعض علمائے شیعہ مثلاً علامہ حلی اپنی اصول کی کتاب "نہایہ" علامہ جبائی اپنی کتاب "معالم" اور علامہ طبرسی "مجمع البیان" میں کہتے ہیں:

اجتہاد یہ ہے کہ شرعی حکم کے ظن کے حصول کے لیے اتنی کوشش کی جائے کہ تقصیر اور کوتاہی کے سبب سے لائق مذمت نہ رہے۔

دوسرے علما نے بھی اجتہاد کی جو تعریفیں کی ہیں وہ بھی مجموعی طور اس طرح کی ہیں کہ ان کے مفہوم کے پیش نظر رسول خداؐ کی طرف اجتہاد کی نسبت نہیں دی جا سکتی۔ کیونکہ ان تمام میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ ابتداء میں مجتہد شرعی حکم سے جاہل ہوتا ہے پھر اس پر حجت اور تحصیل علم کے لیے کوشش کرتا ہے حالانکہ آنحضرتؐ کے بارے میں جہالت اور تحصیل علم کا تصور محال ہے، کیونکہ آپ سرچشمہ وحی ہیں اور احکام شرعی کی تحصیل کے لیے آپ کو عام افراد کی طرح اپنے ذہن کو بروئے کار لانے کی ضرورت نہیں ہے تاکہ اپنی ذاتی رائے سے ہٹ کر یقین حاصل کر سکیں۔ جس کے پاس حکم الٰہی تک پہنچنے کے لیے سیدھا اور بے داغ راستہ یعنی وحی موجود ہو اس کے لیے سزاوار نہیں ہے کہ وہ ایسے راستے کو چھوڑ دے اور ان لوگوں کی راہ پر قدم رکھے جو وحی سے محروم ہیں۔ صاحب وحی اور وحی نہ رکھنے والا

برابر نہیں ہو سکتے۔ بلکہ ان میں اتنا فرق ہے جتنا بینا اور نابینا میں۔ افتاں وخیزاں انداز میں نابینا شخص کے لیے چلنا تو قابل قبول ہے اور قابل تحسین بھی لیکن بینا شخص کے لیے اس انداز میں چلنا کہاں کی عقلمندی ہے۔

۲۔رسول خداؐ کو اجتہاد کی ضرورت نہیں

عدم اجتہادِ رسولؐ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ آپؐ کو اجتہاد کی ضرورت نہیں تھی۔ کیونکہ وہ آیات جو رسول خداؐ پر مکہ میں نازل ہوئی تھیں وہ مجموعی طور پر اعتقادی اصولوں، گذشتہ انبیاؑ اور ان کی امتوں کو سرگزشت، ان کے کفار کے ساتھ جہاد، شرک اور ظالموں کے کردار، اخلاقی قوانین شرعی احکام اور فقہی مسائل کو بیان کرتی ہیں اور وہ آیات جو مدینہ میں نازل ہوئیں اگر چہ ان کا ماحصل بھی احکام شرعی اور فروعات عملی ہے لیکن ان کا نزول یکجا اور اکٹھا نہیں ہوا بلکہ تدریجی اور مسلمانوں کے حالات وواقعات اور مناسبات کے حساب سے نازل ہوئی ہیں کہ جنھیں سبب نزول اور شان نزول بھی کہتے ہیں۔

فقہ اجتہادی کے اصولوں کا تدریجی نزول

قرآن مجید کا نزول تقریباً تئیس (۲۳) سال میں مکمل ہوا۔ تیرہ (۱۳) سال مکہ اور باقی ہجرت کے بعد مدینہ اور دوسرے مقامات میں نازل ہوا۔ بیشتر مکی آیات چھوٹی اور عقائد کے ساتھ مربوط ہیں۔ جبکہ مدنی آیات کی اکثریت تفصیلی، فقہ اجتہادی کے اصولوں اور اجتماعی حقوق اور عبادات کے کلی قوانین پر مشتمل ہیں۔

احکام عقائد کے اجتہادی اصولوں کا تدریجی نزول اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ مسلم معاشرے کے مختلف پہلوؤں کے احکام و مسائل خداوند کریم کی طرف سے نازل ہوتے تھے نہ کہ آنحضرتؐ بوقت ضرورت اور مکہ کے لوگوں کے استفتاء پر بیان فرماتے تھے۔ موضوع کی مناسبت اور بوقت ضرورت ہمیشہ خداوند کی طرف سے حکم نازل ہوتا تھا۔ رسول اکرمؐ نے کبھی بھی وحی پر سبقت نہیں کی اور ضرورت کے وقت وحی کبھی بھی تاخیر سے نازل نہیں ہوئی کہ رسول خداؐ کو ذاتی اجتہاد کی ضرورت پیش آئے۔

اصول احکام کے تدریجی ہونے کے اسباب

پہلا سبب: اوائل بعثت اور نزول قرآن کے وقت اہل علم کی تعداد بہت کم تھی۔ گنے چنے افراد ہی پڑھنے اور لکھنے پر قادر تھے۔ بعض مورخین نے لکھا ہے کہ قبیلہ قریش میں سے صرف سترہ (۱۷) افراد لکھنے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ مسلمان احکام الٰہی اور اصول اجتہادی کے حصول اور حفظ کے لیے اپنے حافظہ اور رسول خداؐ کی زبان مبارک سے سننے پر اعتماد کرتے تھے۔ اسی وجہ سے احکام اور ان کے اصول تدریجاً نازل ہوئے تاکہ لوگ زمان ومکان کی مناسبت، احکام کی خصوصیات اور ان کی گہرائیوں سے بہتر طور پر آگاہ ہوسکیں۔ ان کو اچھی طرح ذہن میں محفوظ کرلیں اور مورد عمل قرار دیں۔

قرآن کے تدریجی نزول کی حکمت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے خدا فرماتا ہے:

وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْاٰنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً كَذٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهٖ فُؤَادَكَ۔ (۱۱)

اور ایک آیت میں فرماتا ہے:

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا (۱۲)

دوسرا سبب: ظہور اسلام سے پہلے جزیرہ نمائے عرب خصوصاً مرکز (مکہ ومدینہ) میں بدو اور تہذیب وتمدن سے عاری قسم کے افراد بستے تھے۔ اخلاقی، اجتماعی، تجارتی، گھریلو، اقتصادی، عائلی اور عدلیہ کے بارے میں ان کے پاس کوئی باقاعدہ قانون نہیں تھا۔ جبر واستبداد کی حکمرانی تھی۔ اقتصادی حالت کمزور تھی۔ کام کرنے کو ننگ وعار سمجھتے تھے۔ گھر بار کو زحمت اور عورتوں کو ذلیل وخوار سمجھا جاتا تھا۔ تنگدستی اور ننگ وعار سمجھتے ہوئے لڑکیوں کو زندہ درگور کردیتے تھے۔ بیویوں کی تعداد معین نہیں تھی۔ مرد بغیر کسی قید وشرط کے بیویوں کو چھوڑ دینے میں آزاد تھے۔ عورتیں وارثت کا حق نہیں رکھتی تھیں۔ اپنے انداز واطوار تقلید، تعصب اور عادات کی صورت میں آنے والی نسلوں میں منتقل کردیتے تھے۔

ابتداء میں اسلام کا ایسے ہی افراد اور معاشرے سے سامنا ہوا اور اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ جاہلیت کو آہستہ آہستہ اور تدریجاً ختم کیا جائے اور لوگوں کو متعصب اور جاہلانہ معاشرے سے نکال کر انھیں اجتماعی اور معنوی زندگی کا شعور دیا جائے۔

یہی بہترین طریقہ تھا جو تھوڑی سی مدت میں عرب کے معاشرے کو بدل سکتا تھا۔ جاہل وگمنام افراد کو تہذیب وتمدن سے مالا مال کرسکتا تھا۔ ایسا تمدن جو اس دور کے تمدنوں کو اپنے اثر میں لیتے ہوئے مسخر کردے۔

اسلام اسی طریقہ کی وجہ سے قادر ہو گیا کہ تیئیس ۲۳ سال کے مختصر عرصے میں دقیق اور عمیق ترین عقائد ومفاہیم اور انسانی زندگی کے اجتماعی، مادی اور معنوی روابط کو نسلِ مخاطب کے سامنے پیش کرسکے۔

تیسرا سبب، اصول احکام اجتہادی کے تدریجی نزول کی تیسری علت یہ ہے کہ بعثت کے وقت عرب کے عقائد اور افکار پراگندہ تھے البتہ یہ لاعلمی سے جدا ایک مشکل تھی۔

عقائد اور افکار کی پراگندگی غیر مہذب معاشرے کی اصلاح میں مشکلات کا باعث بنتی ہے اور اس کے لیے رکاوٹیں پیدا کرتی ہے۔

زمانِ رسولؐ میں گروہ مدینہ

جس دور میں رسول خداؐ مدینہ منورہ میں اپنے عالمی دین کی ترویج میں مشغول تھے اس وقت آپؐ کے مخاطب تین مختلف گروہ تھے۔

۱۔ مسلمان مہاجرین وانصار۔

۲۔ قبیلہ اوس وخزرج کے مشرکین۔

۳۔ یہود جو کہ چار قبائل پر مشتمل تھے۔ ان میں سے قبیلہ بنو قینقاع مدینہ میں اور باقی تین قبیلے بنو النضیر، یہود خیبر اور بنو قریظہ مدینہ سے باہر رہتے تھے۔ یہودیوں کے مختلف نظام تھے۔ ان میں سے کوئی بھی اسلامی نظام کے ساتھ میل نہیں کھاتا۔ بلکہ ان کے افکار مکمل طور پر اسلام کی ضد تھے۔ اسلام کو ان پر آشوب راستوں اور متضاد نظریات کے درمیان اپنے افکار کا اظہار کرتے ہوئے آگے بڑھنا تھا۔ لہٰذا تدریجاً کام کرنے، اپنی استعداد کو مہیا کرنے اور راہیں ہموار کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں تھا۔ یہ ایسا کام تھا کہ

جس کے مراحل وحی الٰہی معین کرتی تھی۔ اس بارے میں آنحضرتؐ کو اپنے ذاتی اجتہاد کی ضرورت نہیں تھی۔ مناسب ہے کہ یہاں پر ہم اسلامی احکام کے تدریجی ارتقاء پر ایک نظر ڈالیں۔ ان تدریجی مراحل میں افراد کی استعداد اور آمادگی کو ملحوظ خاطر رکھا گیا ہے۔

ایک حکم کا تدریجی ارتقاء

زمانہ جاہلیت میں عرب کے اطوار میں سے شراب نوشی اور قمار بازی بھی تھی جسے اسلام نے یک دفعہ ممنوع نہیں قرار دیا بلکہ اسکی ممنوعیت کو تین مراحل میں مکمل کیا۔

پہلا مرحلہ، ارشاد اور خیر خواہی کے ذریعے سے ان دو ناپسندیدہ افعال کو زیر سوال لایا گیا۔

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ اِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا (بقرہ/۲۱۹)

یعنی اے رسولؐ تجھ سے شراب اور جوئے کے بارے میں پوچھتے ہیں ان سے کہہ دے شراب اور جوئے میں گناہ عظیم ہے اگرچہ لوگوں کے لیے منفعت بھی ہے لیکن ان دونوں کا گناہ ان کی منفعت سے زیادہ ہے۔

دوسرا مرحلہ، اعلان ممنوعیت لیکن بطور مطلق نہیں۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَ اَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ ۔۔۔(نساء/۴۳)

اے ایمان والو! نشے کی حالت میں نماز کے قریب نہ جاؤ یہاں تک کہ جو کہو اسے سمجھ سکو۔

تیسرا مرحلہ: بطور مطلق ممنوعیت کا اعلان

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ○ اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَآءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَ عَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ۔ (مائدہ/۹۰ و ۹۱)

یعنی اے ایمان والو! شراب، جوئے، بت پانسے، نجس اور شیطانی افعال ہیں۔ ان سے پرہیز کرو تا کہ فلاح پا جاؤ شیطان تو بس یہی چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے تم میں عداوت اور کینہ ڈال دے اور تمھیں یاد خدا اور نماز سے دور رکھے۔ پس کیا تم ان امور سے باز رہنے والے ہو۔

آیت شریف میں شراب اور جوئے کی حرمت کی چند وجوہ سے تاکید کی گئی ہے۔ ان میں سے چند یہ ہیں:

۱۔ آیت شریفہ کا آغاز لفظ "انما" سے ہو رہا ہے جو کہ حصر پر دلالت کرتا ہے۔

۲۔ شراب اور جوئے کو پرستش اصنام کے ردیف میں قرار دیا گیا ہے۔

۳۔ رجس اور پلیدی کے زمرے میں قرار دیا گیا ہے۔

۴۔ ان دونوں کو عمل شیطان سے تعبیر کیا گیا ہے۔

۵۔ان کے پست اور ناپسندیدہ آثار بیان کیے گئے ہیں۔

بہر حال یہ تین آیات جو کہ تین مختلف مواقع پر نازل ہوئی ہیں۔نشاندہی کرتی ہیں کہ نئے تشکیل پانے والے اسلامی معاشرے کی استعداد اور طاقت کی مناسبت سے شرعی حکم کی تکمیل ہوتی ہے۔وحی کے ذریعے تدریجا اور باقاعدگی سے احکام کا بیان ہونا اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ اجتہاد رسول کی احتیاج نہیں تھی۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ اجتہاد رسول کی احتجاج نہیں ہے تو اس بارے میں بحث کرنا فضول ہے کہ کیا رسولؐ نے اجتہاد کیا تھا یا نہیں؟

۳۔اجتہاد رسول کا نقل نہ کرنا

آنحضرتؐ کے عدم اجتہاد کی تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر رسول خداؐ نے حوادث واقعہ اور جدید مسائل میں اجتہاد کے ذریعے سے احکام بیان فرمائے ہوتے تو علماء انھیں نقل کرتے۔حالانکہ علماء نے نقل نہیں کیا۔پس معلوم ہوا رسول اکرمؐ نے اجتہاد ہی نہیں کیا۔علامہ ابو حامد غزالی نے اپنی کتاب ''المستصفی'' (ج۲،ص۳۵۶) میں اسی دلیل کی طرف اشارہ کیا ہے۔

۴۔احکام رسولؐ میں عدم اختلاف

رسول خداؐ کے عدم اجتہاد کی چوتھی دلیل ابو حامد محمد غزالی اور علامہ سیف الدین آمدی کے وہ اقوال ہیں جو انھوں نے اپنی اپنی کتابوں (۱۳) میں ذکر کیے ہیں۔

دونوں کہتے ہیں اگر رسول اکرمؐ کے لیے اجتہاد کرنا جائز ہوتا اور آپؐ نے اجتہاد کیا ہوتا تو لازمی طور پر آپؐ کے اجتہادات اور احکام میں اختلاف دیکھائی دیتا اور تشریع احکام میں متہم قرار پاتے۔حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مورد تہمت قرار پائے نہ آپؐ کے احکامات میں تغیر و تبدل ہوا۔یہ امر اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ آپؐ نے کسی شے کو از روئے اجتہاد بیان نہیں فرمایا۔

۵۔رسول خداؐ حق تشریع نہیں رکھتے تھے

رسول خداؐ کے عدم اجتہاد کی پانچویں دلیل یہ ہے کہ رسول خداؐ کا منصب خداوند کی طرف سے نازل کیے گئے احکام لوگوں تک پہنچانا تھا نہ کہ ذاتی رائے سے احکام بیان۔پس اس صورت میں اجتہاد رسولؐ کے قائل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

۶۔اجتہاد معرض خطاء میں واقع ہے

رسول خداؐ کے عدم اجتہاد کی چھٹی دلیل یہ ہے کہ اجتہاد ظن کا فائدہ دیتا ہے اور معرض خطا میں واقع ہے جبکہ رسولؐ کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس سے اپنے آپ کو محفوظ رکھیں۔پس اس کا قائل ہونا ضروری ہے کہ رسول اکرمؐ نے احکام میں اجتہاد ہی نہیں کیا کہ معرض خطاء سے محفوظ رہے ہوں۔تا کہ نتیجتاً ان کی دعوت و تبلیغ میں شک کا شائبہ نہ رہے۔مذکورہ دلیل اور آنے والی ادلہ کو اہلسنت کے بعض علماء نے بھی ذکر کیا ہے۔

اجتہادِ رسول میں خطاء و عدم خطاء کا اختلاف

علمائے اہلسنت جو کہ رسول خداؐ کے جواز اجتہاد اور وقوع اجتہاد کے قائل ہوئے ہیں اس بارے میں اختلاف رائے رکھتے ہیں کہ کیا رسول خداؐ کے اجتہاد میں خطاء ممکن تھی یا نہیں۔

امام فخر رازی، ابن سبکی، علامہ بیضاوی اور اسنوی جیسے علماء معتقد ہیں کہ رسول اکرمؐ اپنے اجتہاد میں ہمیشہ درست کار اور خطا سے محفوظ تھے۔ بعض دوسرے علماء اس نظریہ کے قائل ہیں کہ اجتہاد رسولؐ میں خطا کا امکان تھا لیکن انھوںؐ نے کبھی خطا کی نہیں۔ اللہ تعالیٰ انھیں اس سے آگاہ اور مطلع فرما دیتا تھا۔ کتاب ''الاحکام فی اصول الاحکام'' میں علامہ سیف الدین آمدی نے اس نظریہ کو اکثر حنبلیوں، اہل حدیث اور شافعیوں نیز بعض معتزلہ کی طرف بھی نسبت دی ہے اور خود بھی اسی نظریے کے قائل ہوئے ہیں۔ ''نہایۃ السول'' کے مصنف ابن حاجب ''التحریر'' کے مصنف ابن الھمام اور ''المسودہ'' کے مصنف ابن تیمیہ بھی اسی نظریہ کے قائل ہیں۔

قابل توجہ

یہ بات قابل غور ہے کہ اگرچہ اہل سنت اجتہاد رسولؐ میں امکان خطا کے قائل ہیں لیکن اس کے باوجود رسول اکرمؐ کے فرامین اور احکام کی پیروی واجب اور مخالفت کو گناہ سمجھتے ہیں۔

۷۔ امر اجتہاد قابل قبول نہیں

رسول خداؐ کے عدم اجتہاد کی ساتویں دلیل یہ ہے کہ شریعت، حقیقی مصالح پر موقوف ہے اور خدا کے علاوہ کسی کو بھی ان کا علم نہیں ہے پس اگر قائل ہو جائیں کہ آنحضرتؐ نے بعض احکام کو از روئے اجتہاد اور ذاتی رائے کے پیش نظر بیان فرمایا ہے تو پھر ماننا پڑتا کہ انھوں نے مصالح واقعی کے علم کے بغیر احکام بیان فرمائے ہیں۔ حالانکہ ایسا سوچنا بھی قابل قبول نہیں ہے۔

۸۔ قرآنی آیات

رسول خداؐ احکام کلی بیان کرنے میں وحی کے تابع تھے اور ہرگز اپنی ذاتی رائے پر تکیہ نہیں کرتے تھے۔ اس پر قرآنی آیات شاید ہیں۔ ان میں بعض بطور نمونہ یہاں ذکر کی جاتی ہیں۔

الف: وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى۔ (نجم/۳و۴)

یعنی پیغمبر کبھی بھی اپنی خواہش سے کلام نہیں کرتا۔ اس کی زبان پر وہی جاری ہوتا ہے جو خدا اس پر وحی کرتا ہے۔

وہ تمام احکام کلام رسولؐ میں شامل ہیں جنھیں آپؐ نے بیان فرمایا ہے۔

اس آیت میں صریحاً بیان فرما دیا ہے کہ جو بھی رسولؐ کی زبان پر جاری ہوتا ہے وہ وحی کے علاوہ کچھ نہیں ہوتا۔ چونکہ آیت مبارکہ میں موجود ''ھو'' کی ضمیر نطق کی طرف لوٹ رہی ہے لہٰذا یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ رسول اکرمؐ نے کسی حکم کو بھی ذاتی اجتہاد کی بنیاد پر بیان نہیں فرمایا۔

ب: وَاِذَا تُتْلٰى عَلَيْهِمْ اٰيَاتُنَا بَيِّنٰتٍ قَالَ الَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ لِقَآءَنَا ائْتِ بِقُرْاٰنٍ غَيْرِ هٰذَآ اَوْ بَدِّلْهُ قُلْ

مَا يَكُونُ لِيْ أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَآئِ نَفْسِيْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحٰى إِلَيَّ (یونس:۱۵)

اور جب ان پر ہماری واضح آیات پڑھی جاتی ہیں تو وہ لوگ جو ہماری ملاقات کی امید نہیں رکھتے کہتے ہیں کہ اس کے علاوہ کوئی اور قرآن لے آؤ یا اسے بدل دو۔ اے رسول کہہ دیجیے کہ مجھے کوئی حق نہیں ہے کہ میں قرآن کے مطالب کو اپنی خواہش کے مطابق بدلوں ۔ میں تو صرف اسی کی پیروی کرتا ہوں جو میری طرف وحی کی جاتی ہے۔

چونکہ اجتہاد کے ذریعے شناخت احکام کو وحی نہیں کہتے لہٰذا مذکورہ مطلب رسول خداؐ کے بارے میں قابل قبول نہیں ہے۔

ج: قُلْ لَّآ أَقُوْلُ لَكُمْ عِنْدِيْ خَزَآئِنُ اللّٰهِ وَ لَآ أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَ لَآ أَقُوْلُ لَكُمْ إِنِّيْ مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوْحٰى إِلَيَّ۔۔۔ (انعام:۵۰)

یعنی اے رسول کہہ دیجیے میں تمھیں نہیں کہتا کہ میرے پاس اللہ کے خزانے ہیں اور نہ ہی غیب کا علم جانتا ہوں۔ میں تمھیں نہیں کہتا کہ میں فرشتہ ہوں۔ میں صرف اس شئے کی پیروی کرتا ہوں جو مجھ پر نازل ہوئی ہے۔

اسی ضمن میں علامہ فخر رازی اپنی کتاب تفسیر کبیر (ج ۱۲،ص ۲۳۱) میں کہتے ہیں یہ آیت صریحاً بیان کر رہی ہے کہ رسول خداؐ نے کسی شرعی حکم میں اجتہاد نہیں کیا۔

د: قُلْ إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحٰى إِلَيَّ مِنْ رَّبِّيْ۔۔۔ (اعراف:۲۰۳)

یعنی کہہ دے میں اس کا اتباع کرتا ہو جو میرے پروردگار کی طرف سے مجھ پر وحی ہوتی ہے۔

ہ: وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيْلِ ○ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِيْنِ ○ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِيْنَ ○ (الحاقہ/۴۴ تا ۴۶)

یعنی اگر محمدؐ بے بنیاد اور جھوٹی باتیں ہماری طرف منسوب کرتا تو ہم ضرور اس سے انتقام لیتے اور اس کی شہ رگ کاٹ دیتے۔

اسی آیت کے ساتھ ابن حزم ظاہری نے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ اجتہاد بالرائے نہیں کرتے تھے۔ اس بات کو علامہ آمدی نے کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" (ج ۳،ص ۱۴۱) میں نقل کیا ہے۔

و: قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِيْ تُجَادِلُكَ فِيْ زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيْٓ إِلَى اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ بَصِيْرٌ (مجادلہ/۱)

یقیناً اللہ تعالیٰ نے اس عورت کی بات سن لی ہے جو تمھارے ساتھ اپنے شوہر کے بارے میں جھگڑتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی درگاہ میں اپنے شوہر کی شکایت کرتی ہے۔ اللہ تم دونوں کی گفتگو سنتا ہے۔ یقیناً خدا سننے اور دیکھنے والا ہے۔

کیفیت استدلال

یہ آیت عدم اجتہاد رسولؐ پر دلالت کرتی ہے۔ تاریخ کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ گفتگو نزول آیت سے چالیس

روز پہلے واقع ہوئی ہے، رسولخدا نے اجتہاد نہیں کیا بلکہ وحی کے انتظار میں رہے۔ اگر رسول کو تمام یا بعض موارد مثلاً تاخیر وحی کے وقت اجتہاد کا حق حاصل ہوتا تو وہ اس مورد میں ضرور اجتہاد کرتے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو پھر چالیس روز تک انتظار کرنے کے کیا معانی ہیں۔

یہ واقعہ نشاندہی کرتا ہے کہ آنحضرتؐ جدید مسائل اور احکام میں اجتہاد بالرائے سے کام نہیں لیتے تھے۔

مذکورہ استدلال پر کیے گئے اعتراضات

بعض افراد نے مذکورہ استدلال پر مندرجہ ذیل دو اشکال کیے ہیں:

۱۔ بعض مسائل اور واقعات میں آنحضرت کا اجتہاد نہ کرنا اس بات پر دلیل نہیں ہے کہ آپؐ نے تمام جدید مسائلمیں اجتہاد نہیں کیا۔

۲۔ مذکورہ مورد میں تاخیر اجتہاد ممکن ہے۔ درج ذیل اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے ہو۔ اس واقعہ کے لیے وقت وسیع تھا، اجتہاد کے لیے وسعت وقت کی احتیاج تھی۔ مذکورہ مسئلہ موارد اجتہاد میں سے نہیں تھا۔ یا مذکورہ مورد میں خاص طور سے اجتہاد سے روک دیا گیا تھا۔

یہ دونوں اشکال صحیح نہیں ہیں کیونکہ اس واقعہ میں ایسی کوئی خصوصیت موجود نہیں تھی اور نہ ہی یہ دوسرے موارد سے مختلف ہے۔ وہ عوامل جنھیں بعنوان امکان ذکر کیا ہے ان پر تو اعتراض اس قدر واضح ہے کہ بیان کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔ طوالت کے خوف سے ہم اسے چھوڑ رہے ہیں خواہشمند حضرات مندرجہ ذیل کتب کی طرف رجوع کریں۔

المستصفی فی علم الاصول ابو حامد محمد غزالی، ج ۲، ص ۳۵۶، الاحکام فی اصول الاحکام علامہ آمدی، ج ۴، ص ۱۴۴، شرح عضوی بر مختصر ابن حاجب ج ۲، ص ۲۹۲، الاحکام، الاحکام لاصول الاحکام ابن حزم ظاہری ج ۵، ص ۱۳۲۔ فصول البدائع فنری ج ۲، ص ۴۲۶، المحصول رازی، ج ۲، ص ۶۹۹۔ اور تہذیب الاصول الی علم الاصول وغیرہ۔

ز۔ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ۔۔۔ (شوری: ۱۰)

اور جو شے بھی تمھارے درمیان مورد اختلاف قرار پائے اس کا حکم خدا کے پاس ہے اور اسی کی طرف سے اسے مشخص ہونا چاہیے۔

ح۔ إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا (نساء: ۱۰۵)

یعنی ہم نے تیری طرف حق کے ساتھ کتاب نازل کی تاکہ جو کچھ خدا نے تمھیں دکھایا ہے اس کے ساتھ لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو اور خیانت کرنے والوں کے ساتھ دشمنی اختیار کرو۔

کلام امام فخر رازی

علامہ فخر رازی اپنی تفسیر (ج ۱۱، ص ۳۳) میں اسی آیت کے ذیل میں کہتے ہیں کہ "لتحکم بما اراک اللہ" کی لفظیں اس نظریے کی تائید کرتی ہیں کہ رسولؐ کے لیے ضروری ہے کہ وہ وحی کی اساس پر حکم بیان کریں۔ کیونکہ وحی وہ شئے ہے جسے اللہ نے اپنے رسول کو

دیکھا یا ہے۔ اس وقت یہ یقینی اور قطعی علم اس روایت اور دیدار کی مثل ہے جس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہوتا۔ پس یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ از روئے اجتہاد اور ذاتی رائے سے احکام بیان کرنا جائز نہیں تھا۔

کلام بخاری

علامہ محمد بن اسماعیل بخاری اپنی کتاب "صحیح" ج۹، کتاب الاعتصام بالکتاب و السنۃ باب ما کان النبی یسئل میں کہتے ہیں:

اگر رسول عربیؐ سے اُس چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا جس کے بارے میں وحی نازل نہ ہوئی ہوتو آنحضرتؐ اس سوال کے جواب سے اجتناب فرماتے تھے یا کہہ دیتے کہ مجھے معلوم نہیں ہے کیونکہ ابھی تک اس کا حکم بیان نہیں کیا گیا۔ یہاں تک کہ اس کے بارے میں وحی نازل ہوجاتی۔ پس کسی حکم کو بھی ذاتی رائے سے بیان نہیں فرمایا۔ آیت "بما اراک اللہ" اس پر دلالت کرتی ہے۔

قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُہٗٓ اِلَّآ اَنْ یَّکُوْنَ مَیْتَۃً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ فَاِنَّہٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُھِلَّ لِغَیْرِ اللّٰہِ بِہٖ۔۔۔(انعام:۱۴۵)

یعنی کہہ دے اے رسول کہ میں اس میں سے جو مجھ پر وحی ہوئی اس شے کو نہیں پاتا جس کا کھانا حرام ہو مگر وہ مردار، خون جمہند ہ یا سُور کا گوشت جو نجس ہے یا غلط ذبیحہ جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک کسی شئے کی حرمت کے بارے میں وحی نازل نہ ہوتو اس پر حرمت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

س۔ وَ مِنْھُمْ مَّنْ یُّؤْمِنُ بِہٖ وَ مِنْھُمْ مَّنْ لَّا یُؤْمِنُ بِہٖ وَ رَبُّکَ اَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِیْنَ(یونس:۴۰)

اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ۔۔۔(انعام:۵۷) وَ قَالَ یٰبَنِیَّ لَا تَدْخُلُوْا مِنْۢ بَابٍ وَّاحِدٍ وَّ ادْخُلُوْا مِنْ اَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَۃٍ وَ مَآ اُغْنِیْ عَنْکُمْ مِّنَ اللّٰہِ مِنْ شَیْءٍ اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ عَلَیْہِ تَوَکَّلْتُ وَ عَلَیْہِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُتَوَکِّلُوْنَ (یوسف:۶۷و۴۰)

حکم صرف خدا کا ہے

ل۔ اَلَا لَہُ الْحُکْمُ وَ ھُوَ اَسْرَعُ الْحٰسِبِیْنَ (انعام:۶۲)

یقیناً حکم خدا کا ہے اور وہ جلدی حساب لینے والا ہے۔

آیات کا ماحصل

مذکورہ آیات سے مجموعی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ رسول اکرمؐ کو اپنی ذاتی سوچ وفکر سے جعل احکام کا حق نہیں تھا بلکہ وہ صرف ابلاغ وحی پر مامور تھے۔

سوئم۔ خدا کی طرف رسولؐ کے لیے تفویض حکم

گذشتہ بیانات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رسول خداؐ نے کسی حکم کو اجتہاد کے ذریعے بیان نہیں فرمایا۔ لیکن یہ بات اس کے منافی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بعض مصالح کے تحت بیان حکم کو آنحضرتؐ کی طرف تفویض کیا ہے۔ کیونکہ آنحضرتؐ نے اگرچہ چند خاص موارد میں بذات خود حکم بیان فرمائے ہیں لیکن ان کا بھی حقیقی سبب خدا تھا اور چونکہ سبب قوی تر ہے لہٰذا فعل بھی اسی کی طرف منسوب ہوگا۔ بہرحال ایسے موارد کہ جن میں اللہ تعالیٰ نے رسولؐ کو تشریع کا حق دیا ہے نہ ہی اس پر وہ اجتہاد صدق کرتا ہے جو اہل سنت کے مورد قبول ہے اور نہ ہی وہ جو اہل تشیع کے لیے قابل قبول ہے۔ بلکہ ان تمام موارد میں زبان رسولؐ پر وہی جاری ہوا ہے جو خدا چاہتا تھا۔ پھر کبھی تو یہ خواستہ خدا وحی کے ذریعے سے رسول تک پہنچا ہے اور کبھی الہام والقاء کے ذریعے کہ جسے قلب رسولؐ پر اللہ نے ظاہر کیا۔

مسئلہ تفویض اور اس سے متعلقہ اخبار کی وجہ سے ممکن ہے اجتہاد رسول کا گمان ہونے لگے لہٰذا ہم ان روایات کا تفصیلی جائزہ لیتے ہیں۔

روایت تفویض

محدث بزرگ علامہ محمد باقر نے اپنی کتاب ''بحارالانوار'' اور جلیل القدر محدث شیخ کلینی نے اپنی کتاب ''کافی'' میں روایات تفویض کے عنوان سے ایک باب ذکر کیا ہے ان میں سے بعض کو ہم یہاں بیان کرتے ہیں۔

پہلی روایت

کتاب ''بحارالانوار'' (ج۱۷، حدیث ۱۰) نیز کتاب ''کافی'' (ج۱، ص۲۶۶ باب التفویض آلی رسول اللہ) میں نقل کیا گیا ہے کہ فضل بن یسار کہتے ہیں کہ میں نے حضرت امام صادق علیہ السلام سے سنا ہے کہ آپ نے قیس سے فرمایا:

اللہ تعالیٰ نے حضرت رسول اکرمؐ کو آداب عالیہ سے نوازا۔ لہٰذا آپؐ اخلاق کے درجہ کمال تک پہنچ گئے کہ خداوند عالم بھی تعریف کرتے ہوئے فرماتا ہے: وَاِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ (قلم/۴)

پھر دین وامت کا امر آپ کو تفویض فرمایا۔ تاکہ امور امت کی سرپرستی کریں لہٰذا فرمایا

مَاآتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَانَھٰکُمْ عَنْهُ فَانْتَھُوْا (حشر/۷)

یعنی جو کچھ رسول تمھیں دیں اسے لے لو اور جس سے روک دیں اس سے رک جاؤ۔

البتہ یہ بات قطعی اور یقینی ہے کہ رسول خداؐ کی ہمیشہ روح القدس کے ذریعے سے تائید کی جاتی رہی ہے۔ آپؐ نے ہمیشہ صحیح اور درست فیصلے کیے ہیں اور کبھی بھی خطا اور اشتباہ کے مرتکب نہیں ہوئے۔ کیونکہ آپؐ اخلاق اور آداب الٰہی سے مزین تھے۔

اس کے بعد امام صادقؑ ان مصادیق کو بیان کرتے ہیں کہ جن میں رسول خداؐ نے تفویض کی اساس پر عمل کیا۔ ان میں سے بعض موارد یہ ہیں۔

خداوند کریم نے نماز پنجگانہ میں سے ہر ایک کو دو رکعت قرار دیا کہ جن کی مجموعی تعداد دس رکعت بنتی ہے۔ رسول اکرمؐ نے نماز ظہر، عصر اور عشاء میں دو رکعت اور نماز مغرب میں ایک رکعت کا اضافہ کیا۔ رسول خداؐ کے اس عمل کو واجب قرار دیا گیا۔ لہٰذا اس کا ترک

کرنا جائز نہیں ہے۔ مگر حالت سفر میں نماز مغرب کے علاوہ باقی تمام کو دو رکعت بجا لایا جاتا ہے۔ بنابریں خدا نے اس کام کی رسولِ خداؐ کو اجازت دے رکھی تھی اور نماز پنجگانہ کو سترہ رکعت قرار دیا۔ پھر امام صادقؑ چند اور موارد مثلاً ماہ شعبان کے مستحبی روزے، ہر ماہ کے ابتدائی تین دنوں کے روزے اور ہر اس شے کا پینا حرام ہے جن میں نشہ ہو وغیرہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ یہ وہ امور ہیں جنھیں رسولِ خداؐ نے اذن الٰہی سے مقرر کیا ہے۔ رسول اللہؐ کے اوامر و نواہی کو خدا کے اوامر و نواہی کی طرح قرار دیا گیا ہے لہٰذا جس طرح اطاعت خدا ضروری ہے اسی طرح رسول خداؐ کی اطاعت بھی واجب ہے۔

دوسری روایت

کتاب بصائر الدرجات (ص ۳۸۱ حدیث ۱۴) میں زرارہ سے نقل کیا گیا ہے کہ امام صادق علیہ السلام نے فرمایا کہ رسول خداؐ نے اس زخم کے لیے دیت مقرر کی جو ناک، جنین، جان آدمی اور آنکھ پر لگایا گیا ہو۔ اسی طرح نبیذ (کھجور کی شراب) اور ہر نشہ آور شے کو حرام قرار دیا ہے۔ اُس وقت ایک شخص نے امام صادقؑ سے پوچھا کیا آنحضرتؐ نے بغیر وحی کے ان احکام کو بیان فرمایا ہے۔ امام صادقؑ نے فرمایا ہاں تا کہ معلوم ہو جائے کون رسول خداؐ کی اطاعت کرتا ہے اور کون نافرمانی۔

یاد آوری

یہاں اس نکتہ کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ بعض روایات سے استفادہ ہوتا ہے کہ خدا نے جس طرح آنحضرتؐ کو بعض احکام تفویض کیے اس طرح ائمہ معصومینؑ کو بھی تفویض فرمائے ہیں۔ اس قسم کی روایات کتاب ''کافی'' (ج ۱، باب التفویض الی رسول اللہ'' ص ۲۶۵) میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

چہارم۔ اجتہاد اور عمل رسولؐ میں وجہ امتیاز

روایات تفویض معمولاً اس نکتہ کی طرف بھی اشارہ کرتی ہیں کہ آنحضرتؐ کو اس وقت تفویض احکام حاصل ہوئی جب آپؐ رائے دینے میں کمال اور عصمت کے درجے پر پہنچ گئے اور یہی مقام عصمت سبب بنا کہ خدا نے چند مخصوص موارد میں آپؐ کو حق تشریع عنایت فرمایا۔

پہلی روایت کہ جس کا ترجمہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اس میں امام صادقؑ فرماتے ہیں:

ان اللہ عز و جل ادب نبیہ فاحسن ادبہ، فلما اکمل لہ الادب قال و انک لعلی خلق عظیم ثم فوض الیہ امر الدین و الامۃ و ان رسول اللہ کان مسدداً موفقاً مؤیداً بروح القدس لا یزل و لا یخطی فی شی مما یسوس بہ الخلق فتادب باداب اللہ۔

دوسری روایات میں بھی تفویض کے بارے میں تقریباً اسی طرح کا بیان موجود ہے۔

مثلاً حدیث ۱۲ از بحار الانوار، ج ۷، میں امام فرماتے ہیں:

ان اللہ ادب نبیہ فاحسن تادیبہ فلما التدب فوض اللہ۔

اسی طرح، بحار الانوار، (ص ۱۱، حدیث ۲۱) میں امامؑ فرماتے ہیں:

ان اللہ خلق محمداً طاہراً ثم ادبہ بہ حتی قومہ علی ما اراد ثم فوض الیہ الا مر فقال ما اٰتاکم الرسول فخذوہ۔

اور "ص ۳۳۱" پر فرماتے ہیں:

ان اللہ خلق محمداً عبداً فادبہ حتی اذا بلغ اربعین سنۃ او حی الیہ و فوض الیہ الاشیاء

چونکہ تفویض امور آنحضرتؐ کے کمال اور عصمت پر دلالت کرتی ہے لہٰذا جو بھی آپؐ بیان فرماتے ہیں بغیر شک وشبہ کے اُسی میں رضایت خدا ہوتی ہے اور اس میں احتمال خطا کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ پس اس قسم کے موارد میں عمل اور قول رسول کو نہ ہی اجتہاد کے مترادف قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اسے اجتہاد کا نام دیا جاسکتا ہے کیونکہ شیعہ وسنی دونوں کی اصطلاح میں اجتہاد وہ ہے جس میں ممکن ہے مجتہد حق کو پالے اور ممکن ہے حکم خدا کو اس طرح نہ سمجھ پائے جس طرح وہ تھا۔

ہمارے لیے اگر اجتہاد کے مطابق عمل کرنے کو جائز قرار دیا گیا ہے تو وہ مجبوری اور ضرورت کی وجہ سے ہے۔ وگرنہ جب یقین اور کسب علم کا امکان ہو تو پھر ظن یا طریق ظنی پر عمل کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

قائلین اجتہاد رسولؐ کی ادلہ پر اشکال

اہل سنت کے بعض محدثین نے چند احادیث رسولخداؐ کی طرف منسوب کی ہیں۔ جن پر تکیہ کرتے ہوئے بعض علماء اہل سنت معتقد ہو گئے ہیں کہ رسولخداؐ اجتہاد بالرائے کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ احادیث از لحاظ سند مشکوک ہیں۔

ڈاکٹر محمصانی کی کتاب "فلسفہ قانون گزاری در اسلام" میں ایک روایت رسول اکرمؐ کی منسوب کی گئی ہے کہ:

انا اقضی بینکم بالرأی فیما لم ینزل فیہ وحی۔

یعنی جہاں وحی نازل نہ ہوئی ہو وہاں میں تمھارے درمیان اپنی رائے کے ذریعے قضاوت کرتا ہوں۔

نیز اسی کتاب میں آیا ہے کہ آنحضرتؐ ابن مسعود سے فرماتے ہیں:

اقض بالکتاب و السنۃ اذا وجدتہما فان لم تجد الحکم فیہم اجتہد رأیک۔

یعنی کتاب وسنت کے مطابق قضاوت کرو اور اگر وہاں حکم کو نہ پاؤ تو پھر اپنی رائے سے اجتہاد کرو۔

اسی مضمون کی ایک روایت مسند احمد بن حنبل (ج ۵، ص ۲۴۰) میں نقل کی گئی ہے کہ آنحضرتؐ نے جب معاذ کو یمن کا والی بنا کر بھیجا تو اس سے فرمایا:

اگر تجھے سنت رسولؐ سے حکم معلوم نہ ہو سکے تو کیسے قضاوت کرو گے؟ معاذ نے کہا: اپنی سوچ اور فکر کو بروئے کار لاؤں گا۔ رسول خداؐ نے فرمایا: تعریف ہے اس خدا کی جس نے اپنے رسولؐ کو کامیاب فرمایا۔

مذکورہ احادیث پر اعتراض

اس قسم کی احادیث علم درایہ وحدیث کے قوانین کے مطابق نہیں ہیں۔ کیونکہ مرسل ہیں۔ خصوصاً حدیث معاذ جو کہ ابتدائے

بحث میں زیرِ تحقیق لائی گئی تھی۔

اس کے علاوہ یہ احادیث قرآن وسنت کی قطعی ادلہ کے ساتھ معارضہ کی طاقت بھی نہیں رکھتیں۔ لہٰذا ان پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا ۔کیونکہ حجیت اور اعتبار کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔

پنجم۔تشریع خدا کے مقابلے میں عدم تشریع رسولؐ

باب تفویض میں ذکر کیے گئے گذشتہ مطالب سے مجموعی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آنحضرتؐ مقام رسالت اور لوگوں تک احکام کے پہنچانے کے علاوہ مختلف موارد میں تشریع کا حق بھی رکھتے تھے،اور یہ بات بدیہی ہے تشریع رسول تشریع خدا کے عرض اور مقابلے میں نہیں تھی۔ بلکہ خدا کی طرف سے رسول کو یہ حق تفویض کیا گیا ہے۔اگر کسی مقام پر یہ کہا جاتا ہے کہ حکم صرف خدا کا ہے اور خدا کے علاوہ کسی کوحتیٰ کہ رسول کو بھی حق تشریع حاصل نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تشریع کا حقیقی اور اصلی حق خدا کو ہے اور اس کے مقابلے میں کوئی حق تشریع نہیں رکھتا۔البتہ یہ مطلب اس کے منافی نہیں ہے کہ خدا نے رسول کو تفویض کا حق دیا ہے۔

فرض اور سنت میں فرق

اسلامی فقہ میں تشریع خدا اور تشریع رسول کو دو مختلف تعابیر کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے۔وہ احکام جنھیں خدا واجب قرار دیتا ہے انھیں فرض کہتے ہیں اور جنھیں رسول خداؐ ضروری قرار دیتے ہیں انھیں سنت کہتے ہیں۔وہ جسے خدا ممنوع قرار دیتا ہے اسے حرام کا نام دیا جاتا ہے اور جسے رسولؐ ممنوع قرار دیتے ہیں اسے مکروہ سمجھا جاتا ہے۔

مثلاً کتب احادیث میں آیا ہے کہ نماز کی پہلی دو رکعتیں فرض اور باقی سنت ہیں۔یہ بات شیعہ اور سنی دونوں کی کتب میں موجود ہیں۔

حر عاملی مرحوم نے اپنی کتاب ''وسائل الشیعہ'' (ج ۲،ص ۳۱) میں مذکورہ موضوع پر بحث کی ہے۔

مذکورہ مطالب سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ لفظ سنت میں مستحبات اور واجبات دونوں شامل ہیں۔اسی طرح قول رسولؐ کو بھی سنت کہتے ہیں اور عمل رسول کو بھی۔

ششم۔رسولؐ پر شارع کا اطلاق

فقہی کتب نیز کلمات اصحاب میں رسول خداؐ پر لفظ شارع کا اطلاق کیا گیا ہے۔یہ بات بدیہی ہے کہ آنحضرت پر لفظ شارع کا اطلاق مجازی اور تبعی ہے۔جبکہ حقیقی شارع پروردگار ہے۔اصولاً شرع اور شریعت کا ان دستورات پر اطلاق ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے جبرائیل کے توسط سے رسول گرامی پر وحی کی صورت میں نازل ہوئے ہیں۔چونکہ رسول گرامیؐ دستورات شارع کو لوگوں تک پہنچاتے ہیں لہٰذا اسی مناسبت سے انھیں بھی شارع کہتے ہیں۔

۱۲۔موضوع کے ساتھ مربوط بحثیں

اب جبکہ ہم نے اجتہاد رسولؐ کے ضمن میں تشریع ،شارع اور شریعت کی بحث کی ہے تو مناسب ہے کہ شرع اور شریعت کے ساتھ مربوط نکات کی طرف بھی اشارہ کردیا جائے تاکہ بحث اوج کمال تک پہنچ جائے۔

شرع کا لغوی مفہوم

اسلامی فقہاء کے نزدیک شرع یا شریعت احکام دین کو کہتے ہیں۔ علامہ فرید وجدی ''دارۃ المعارف'' (ج ۵،ص ۳۷۸) مادہ شرع کے تحت لکھتے ہیں کہ الشرع ماشرعہ اللہ لعبادہ یعنی شرع اس شے کو کہتے ہیں جسے خدا اپنے بندوں کے لیے بیان فرمائے۔

بنابرایں وہ تمام احکام ''شرع'' میں شامل ہیں جو حضرت جبرائیل کے توسط سے رسول گرامی پر نازل ہوئے ہوں چاہے وہ فروعی اور عملی احکام ہوں، توحید، نبوت اور معاد کے بارے میں ہوں یا اخلاقی مسائل ہوں۔

فقہ اور شرع میں نسبت

اہل قلم کے نزدیک فقہ کے تین اطلاق ہیں۔ (۱) اطلاق عام۔ (۲) اطلاق خاص۔ (۳) اطلاق اخص۔ ان تینوں اطلاقات میں فقہ کی مفہوم شرع کے ساتھ ایک مخصوص نسبت ہے۔

۱۔ فقہ کا معنی عام

فقہ کا معنی عام یہ ہے کہ ان تمام احکامات اور دستورات الٰہی پر فقہ کا اطلاق ہو جو حضرت جبرائیل کے توسط سے آنحضرتؐ پر نازل ہوئے ہیں۔ چاہے وہ اصول دین ہوں یا فروع دین، اخلاقی امور ہوں یا اجتماعی۔

فقہ بمعنی عام کہ جس میں تمام احکام شامل ہیں رسول خدا کی بعثت کے بعد مکہ میں ظہور پذیر ہوئی۔ لہٰذا اس صورت میں فقہ اور شرع میں تساوی کی نسبت ہے۔ یعنی یہ دو مترادف لفظ ہیں۔ کیونکہ دونوں ایک ہی مفہوم کی نشاندہی کرتے ہیں۔

۲۔ فقہ کا معنی خاص

فقہ کا معنی خاص یہ ہے کہ صرف فرعی اور عملی احکام مثلاً روزہ، نماز، حج اور جہاد وغیرہ پر فقہ کا اطلاق ہو۔ وہ آیات جو ان احکام کے ساتھ مربوط ہیں انھیں آیات احکام کہتے ہیں۔

فقہ بمعنی خاص اور شریعت میں نسبت

فقہ بمعنی خاص اور شرع کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ مفہوم شرع فقہ بمعنی خاص سے اعم ہے۔ چونکہ تمام احکام الٰہی مثلاً اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی، احکام عدلیہ اور حقوق الناس وغیرہ مفہوم شرع میں داخل ہیں۔ جبکہ فقہ بمعنی خاص صرف شرعی احکام پر محیط ہے۔

فقہ بمعنی خاص کہ جس میں صرف فرعی اور عملی احکام شامل ہیں، یہ وہ اصطلاح ہے جو رسول خدا کی مدینہ کی طرف ہجرت کرنے کے بعد منظر عام پر آئی۔ کیونکہ آیات احکام کہ جن کی کل تعداد پانچ سو ہے، مدینہ منورہ میں رسول اکرمؐ پر نازل ہوئیں ہیں۔ اکثر مجتہدین کے کلمات میں جو لفظ فقہ آیا ہے اس سے مراد وہی احکام ہیں جو مدینہ منورہ میں آنحضرت پر نازل ہوئے ہیں۔

۳۔ فقہ بمعنی اخص

فقہ بمعنی اخص ان احکام کو کہتے ہیں جنھیں مجتہدین شرعی قواعد و منابع سے اخذ کرتے ہیں اور فتویٰ کی صورت میں لوگوں کے

سامنے پیش کرتے ہیں۔ فقہ بمعنی اخص جو کہ مجتہد کے فتویٰ کی شکل میں ہوتی ہے۔ اس کا آغاز شیخ الطائفہ شیخ طوسی مرحوم کے دور (۳۸۵۔۴۶۰) سے ہوا ہے۔ انھوں نے ہی آخری سالوں میں شرعی احکام اور دینی مسائل کو بطور منظم اپنی فقہی کتاب ''مبسوط'' میں بیان کیا ہے۔ اپنے پیشرو علماء مثلاً شیخ کلینی، علی ابن بابویہ اور ابن قولویہ کی روش پر عمل نہیں کیا کہ جنھوں نے نقل سنت اور ذکر روایات کے ضمن میں احکام بیان کیے ہیں۔

فقہ بمعنی اخص اور شریعت میں نسبت

فقہ بمعنی اخص اور شریعت کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ ان میں سے ایک مادہ اجتماع اور دو مادہ افتراق ہیں۔

مادہ اجتماع: وہ فرعی اور عملی احکام ہیں جنھیں مجتہد آیات اور احکام الٰہی سے اخذ کرتا ہے۔

مادہ افتراق اول: وہ اخلاقی، اعتقادی اور اجتماعی اصول ہیں جو شرع میں ذکر کیے گئے ہیں لیکن فقہ میں ان کا تذکرہ نہیں ہے۔

مادہ افتراق دوم: وہ اجتہادی اور ظنی احکام ہیں جنھیں مجتہد عقلی اور نقلی ادلہ کے ذریعے سے اخذ کرے اور ان کے بارے میں خاص طور پر وحی نازل نہ ہوئی ہو۔ اس صورت میں ان احکام پر فقہ بمعنی اخص کا اطلاق ہوتا ہے شرع کا نہیں۔ البتہ مجازاً انھیں شریعت کہتے ہیں۔ کیونکہ وہ مجتہدین کی آراء ہیں نہ کہ شرع کی، اور شرع کا ان پر اس وجہ سے اطلاق ہوتا ہے کیونکہ انھیں شرعی منابع سے اخذ کیا جاتا ہے اور دوسرا یہ کہ شرعی دلیل کے ذریعے سے اس شخص پر ان احکام پر عمل کرنا واجب ہے جو مجتہد نہیں ہے اور احتیاط پر بھی عمل نہیں کرتا۔

فقہ اور شریعت اگرچہ علمی لحاظ سے دو مختلف اصطلاحیں ہیں لیکن ان مختلف ومتعدد اصطلاحات کی بازگشت ایک ہی معنی کی طرف ہے۔ ان میں کوئی بنیادی ور ذاتی اختلاف نہیں ہے۔ لہٰذا کسی مشکل کا باعث نہیں بنتیں۔

وہ احکام جو شناخت احکام کے منابع مثلاً کتاب وسنت میں موجود ہیں ان پر کلمہ شروع کا اطلاق کرنا بجا ہے۔ جبکہ وہ احکام جنھیں مجتہد کتاب وسنت کے علاوہ دوسرے منابع مثلاً ادلہ عقلیہ سے اخذ کرتا ہے ان پر کلمہ شرع کا اطلاق کرنا شائستہ نہیں ہے۔ جس طرح کہ فقہ معنی خاص کا بھی ان پر اطلاق کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ اہل اجتہاد کی آراء اور نظریات ہیں۔

اگرچہ بعض علمی اور فقہی عبارات میں اسی طرح کا اطلاق دیکھنے کو ملتا ہے۔ لیکن یہ کوئی نئی اصطلاح نہیں ہے۔ بلکہ یہ اطلاق مجازی ہے۔ کیونکہ جدید مسائل اور شرعی احکام کی شناخت کے لیے مجتہد جو اصول اور قواعد کلیہ بروئے کار لاتا ہے اسے شرع اور فقہ نہیں کہتے۔ بلکہ یہ شرع اور فقہ تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ہے۔

دوسرے لفظوں میں چونکہ مجتہد نے احکام کے حصول کے لیے جس راستے کو اختیار کیا ہے وہ شریعت کے نزدیک جائز اور قابل قبول ہے۔ لہٰذا اسی وجہ سے ان نتائج کو شرع کا نام دیا گیا ہے جو اس شرعی راستے سے اخذ ہوئے ہیں۔

پس کتاب ''الموافقات'' کے مصنف ابو اسحاق شاطبی نے عمل مجتہد کو اگر تشریع کا نام دیا ہے تو اسی وجہ سے دیا ہے اور مجازاً کہا ہے نہ کہ حقیقتاً۔

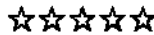
بنابریں شرع اور شریعت حقیقتاً ان دستورات کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رسول خداؐ پر وحی کی شکل میں نازل ہوئے

ہوں۔ وہ احکام جن کا مجتہدین کے طرف سے استنباط کیا گیا ہو اور توضیح المسائل میں ذکر کیے گئے ہوں۔ ان پر شرع اور شریعت کا حقیقی اطلاق نہیں ہوتا۔ جس طرح کہ ان پر فقہ بمعنی خاص کا بھی اطلاق نہیں ہوتا۔

مجتہدین کے فتاوی کے مطابق عمل کا واجب ہونا شرع اور فقہ کے احکام میں سے ہے نہ کہ خود شرع وفقہ ہے۔

فقہ بمعنی اخص اور فقہ بمعنی خاص میں نسبت

وہ احکام جنھیں مجتہد آیات و روایات سے اخذ کرتا ہے ان پر فقہ بمعنی اخص (یعنی آراء و فتاوی مجتہدین) اور فقہ بمعنی خاص (یعنی فروعی اعمال) دونوں کا اطلاق ہوتا ہے۔ لہٰذا اس وقت ان دونوں میں تساوی کی نسبت ہوتی ہے۔ کیونکہ دونوں ایک ہی مفہوم کے حامل ہیں۔ لیکن ان احکام کی نسبت سے جو منابع سے ہاتھ آتے ہیں ان کے درمیان تباین کی نسبت ہے۔ کیونکہ فقہ بمعنی اخص مجتہد کی آرا اور نظریات کو کہتے ہیں نہ کہ فقہ یا جزء فقہ کو۔ ہاں شرع ان کی پیروی کا حکم دیتی ہے۔ ان آرا اور نظریات پر فقہ کا اطلاق اس وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ یہ منابع فقہ سے حاصل کیے جاتے ہیں۔

☆☆☆☆☆

حواشی

۱۔ کتب تراجم ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں مختلف کتب اور ان کے مصنفین کے حالات ذکر ہوں۔

۲۔ سریہ اس جنگ کو کہتے جو رسول اللہؐ کے حکم سے لڑی گئی جبکہ خود حضور اکرمؐ نے اس میں شرکت نہ کی ہو۔ (مترجم)

۳۔ اور اپنے آپ کو قتل نہ کرو۔ (مترجم)

۴۔ آل عمران: ۱۶۴

یقیناً اللہ نے مومنین پر احسان کیا جب اس نے ان میں انہی میں سے ایک رسول مبعوث کیا جو انھیں اس کی آیات پڑھ کر سناتا ہے اور انھیں پاک کرتا ہے اور کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے اگرچہ وہ اس سے پہلے کھلی گمراہی میں سے تھے۔ (مترجم)

۵۔ تقریر اس فعل کو کہتے ہیں جو نبیؐ یا امامؑ کے سامنے انجام دیا جائے اور آپؑ اس کی طرف متوجہ ہونے کے باوجود خاموش رہیں۔ (مترجم)

۶۔ مزید تفصیل کے لیے کتاب "الاجتہاد والتجدید" ص ۱۲۳ کی طرف رجوع کریں۔

۷۔ الذریعہ، ج ۲، ص ۹۴۷

۸۔ المستصفی فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۵۶، حاشیہ البنانی: ج ۲، ص ۳۸۷، شرح المحلی لجمع الجوامع۔

۹۔ تفسیر التحریر: ج ۴، ص ۱۸۵

۱۰۔ یہ ابو علی محمد جبائی کے فرزند ہیں اور معتزلہ کے علمائے متکلمین میں سے شمار ہوتے ہیں۔

۱۱۔ فرقان: ۳۲

کفار کہنے لگے کہ ان کے اوپر ایک ہی دفعہ قرآن کیوں نہیں نازل کیا گیا۔ ہم نے اس طرح اس لیے نازل کیا تا کہ تمھارے دل کو تسکین رہے۔

۱۲۔ بنی اسرائیل: ۱۰۶

اور قرآن کو ہم نے تھوڑا تھوڑا کر کے اس لیے نازل کیا تا کہ تم لوگوں کے سامنے مہلت دے کر اس کو پڑھا جائے اور ہم نے اسے تدریجاً نازل کیا۔

۱۳۔ المستصفی فی علم الاصول (ج ۲، ص ۳۵۷) تالیف ابو حامد محمد غزالی، اور الاحکام فی اصول الاحکام (ج ۲، ص ۳۵۸) تالیف علامہ سیف الدین آمدی۔

☆☆☆☆☆

دوسرا دور

دورِ تمہید

اجتہاد کا ابتدائی اور تمہیدی دور

ادوارِ اجتہاد کا دوسرا دور اجتہاد کا تمہیدی دور ہے۔ اسی دور میں اجتہاد کی راہیں ہموار ہوئیں۔ اس کی وسعت دورِ اول کی نسبت زیادہ ہے۔

اس دور کا آغاز رحلت رسول اکرمؐ کے ساتھ یعنی ۱۲ ہجری کے اوائل میں ہوا۔ اس کی انتہا امام زمانہؑ کی غیبت کبریٰ کے زمانے یعنی ۳۲۹ ہجری میں ہوئی۔ یہ دور تقریباً ۳۱۸ سال پر محیط ہے۔ اس میں ۲۴۹ سال عصر ائمہؑ اور ۶۹ سال غیبت صغریٰ کا عرصہ شامل ہے۔

اجتہاد کے اس دوسرے دور کی تکمیلی ابحاث مندرجہ ذیل امور کی وضاحت پر منحصر ہے۔

۱۔ زمانہ اصحاب میں اجتہاد کا وجود منابع کی راہ سے۔

۲۔ زمانہ اصحاب میں آسانی اجتہاد اور اس کے اسباب۔

۳۔ بعض اصحاب کا اجتہاد بالرائے۔

۴۔ اجتہاد بالرائے کی مخالفت۔

۵۔ اجتہاد بالرائے کی طرف رغبت کے اسباب۔

۶۔ قیاس اور اجتہاد بالرائے کی ممانعت۔

۷۔ زمانہ اصحاب کے مشہور مفتی۔

۸۔ زمانہ اصحاب کے مشہور مفتی۔

۹۔ علیؑ مرجع عام۔

۱۰۔ اہل سنت کے نزدیک اس دور کے مشہور مجتہدین۔

۱۱۔ اس دور کے واقعات۔

۱۲۔ زمانہ تابعین میں اجتہاد بالرائے۔

۱۳۔ تابعین کے اجتہاد بالرائے کی طرف رغبت کے اسباب۔

۱۴۔ تابعین اور تابع تابعین کے دور کے مراجع تقلید۔

۱۵۔ زمانہ تابعین کے مشہور فقہاء۔

۱۶۔ تابع تابعین کے دور کے مشہور فقہاء۔

۱۷۔ تابعین اور تابع تابعین کے دور کے مشہور مصنف۔

۱۸۔ زمانہ تابعین میں منابع اجتہاد

۱۹۔ زمانہ تابعین میں اجتہاد کی آسانی۔

۲۰۔ زمانہ تابعین کے اہم ترین واقعات۔

۲۱۔ اس دور میں عباسیوں کا کردار۔

۲۲۔ علمائے اصول کی پیدائش

۲۳۔ مکتب رائے اور مکتب حدیث کے درمیان اختلاف۔

۲۴۔ علمائے حدیث کا ظہور۔

۲۵۔ مختلف مذاہب کا آغاز۔

۲۶۔ اختلاف مذاہب کے اسباب

۲۷۔ قرأت قرآن میں اختلاف

۲۸۔ اجتہاد کا سد باب

۲۹۔ عباسی حکومت کے اوائل میں فقہ اجتہادی

۳۰۔ عباس حکومت کے اواخر میں فقہ اجتہادی

۳۱۔ انسداد اجتہاد کے اثرات

۳۲۔ انسداد اجتہاد کا موجد اول

۳۳۔ انسداد اجتہاد کے اسباب

۳۴۔ انسداد اجتہاد میں دشمنان اسلام کا کردار۔

۳۵۔ اجتہاد کی کشادگی کے لیے چارہ جوئی۔

۱۔ زمانہ اصحاب میں اجتہاد کا وجود

پہلے دور کی طرح اس دور میں بھی علماء شرعی اور معتبر منابع مثلاً قرآن اور سنت سے اجتہاد کرتے تھے۔ البتہ شیعوں کو اپنے اعمال کے لیے اجتہاد کی زیادہ احتیاج محسوس نہیں ہوئی۔ کیونکہ رحلت رسولؐ کے بعد انھیں مسائل اور ان کے احکام کے حصول کے لیے کسی خاص مشکل کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ چونکہ وہ معتقد تھے کہ وفات آنحضرتؐ کی وجہ سے نصوص کا دور ختم نہیں ہوا بلکہ ائمہ معصومینؑ سیرت

رسولؐ کو آگے بڑھانے کے لیے موجود ہیں اور ان کی سنت (یعنی انکا قول، فعل اور تقریر) سنت رسولؐ کو دوام بخشنے والی ہے۔

بنابریں اہل تشیع کو دینی مسائل، شرعی وظائف اور احکام کی شناخت کے سلسلے میں کوئی مشکل پیش آتی تو وہ اپنے زمانے کے امامؑ کی طرف رجوع کرتے اور امام وقتؑ سے قرآنی آیات اور سنت رسولؐ کی روشنی میں وضاحت کے ساتھ احکام معلوم کر لیتے تھے۔ البتہ بسا اوقات ائمہ علیہم السلام شیعوں کو شناخت احکام کے لیے اپنے چند مخصوص اصحاب کی طرف رجوع کرنے کو کہتے۔ ان میں سے ابوبصیر، یونس بن عبدالرحمن اور زکریا ابن آدم قمی کے نام قابل ذکر ہیں۔ اہل تشیع ان کی طرف رجوع کرتے تھے اور مسائل پوچھتے تھے۔

مذکورہ بالا مطلب سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس دور میں اہل تشیع کے لیے دینی احکام کے حصول کی راہیں کھلی تھیں اور انھیں کسی خاص مشکل کا سامنا نہیں کرنا پڑتا تھا۔ وہ امام وقت یا آپ کی طرف سے معین کردہ شخص سے مسائل دریافت کرتے اور کسی شک وشبہ کے بغیر حکم خدا کے عنوان سے اس پر عمل کرتے تھے۔

وسعت اجتہاد کی ادلہ

ائمہ معصومینؑ کے زمانے میں اجتہاد اپنی تمام تر وسعت کے ساتھ موجود تھا۔ اس موضوع کے اثبات کے لیے درج ذیل دلائل کے ساتھ تمسک کیا جا سکتا ہے۔

ا۔ ائمہ معصومینؑ کی طرف سے تطبیق کا حکم

اس دورہ میں اجتہاد کی وسعت پر وہ روایات دلالت کرتی ہیں جن میں ائمہ معصومینؑ نے اپنے شیعوں کو حکم دیا ہے کہ وہ جدید مسائل کو اصول اور قواعد پر پرکھیں اور اس کے مطابق ان پر حکم لگائیں۔ ان روایات میں دو روایات یہاں ذکر کی جاتی ہیں:

الف: امام جعفر صادقؑ فرماتے ہیں:

انما علینا ان نلقی الیکم الاصول و علیکم ان تتفرعوا

ہمارا کام اصول وقواعد بیان کرنا ہے اور تمھارے لیے ضروری ہے کہ تم ان اصول پر جدید مسائل کو پرکھو۔ (سفینۃ البحار: ۲۲)

ب: امام رضا علیہ السلام فرماتے ہیں:

علینا بالقاء الاصول و علیکم التفریع۔ (اعیان الشیعہ)

۲۔ ائمہ معصومینؑ کی طرف سے فتویٰ کا حکم

دوسری دلیل وہ روایات ہیں جن میں ائمہ معصومینؑ نے اپنے اصحاب میں سے اہل علم کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کے لیے فتویٰ دیا کریں۔ نمونے کے طور پر چند روایات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

الف: امیر المومنین حضرت علیؑ نے جب اپنے چچازاد بھائی قثم بن عباس کو مکہ کا گورنر بنا کر بھیجا تو انھیں فرمایا:

افت المستفتی و علم الجاهل۔

فتویٰ پوچھنے والے کو فتویٰ دے اور جاہل کو تعلیم دے۔ (اسد الغابہ)

ب: امام صادق علیہ السلام نے ابان بن تغلب سے فرمایا:

اجلس فی مسجد المدینة و افت الناس فانی احب ان یری شیعتی مثلک۔

مدینہ کی مسجد میں بیٹھو اور لوگوں کے لیے فتویٰ دیا کرو کیونکہ میں چاہتا ہوں کہ میرے شیعوں میں تم جیسے افراد نظر آئیں۔ (جامع الرواۃ)

ج: جب ایک شخص نے اس کپڑے پر مسح کیا جسے اس نے اپنے ٹوٹے ہوئے ناخن پر باندھ رکھا تھا اور امامؑ سے اس بارے میں سوال کیا تو امام صادقؑ نے اس کے جواب میں فرمایا:

یعرف هذا و اشباهه من کتاب الله عز و جل فاجعل علیکم فی الدین من حرج امسح علیه

اس مسئلہ اور اس قسم کے دوسرے مسائل کا حکم کتاب الٰہی سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ احکام الٰہی میں تم پر رنج و سختی روا نہیں رکھی گئی۔ اس کپڑے پر مسح کرو۔ (وسائل الشیعہ، ج ۱، باب ۳۹، از ابواب وضوء، حدیث ۵)

۳۔ روش معاذ

تیسری دلیل یہ ہے کہ امام صادق علیہ السلام کے ہم عصر عظیم فقیہ جناب معاذ بن مسلم نحوی کہتے ہیں کہ امامؑ نے مجھے فرمایا:

بلغنی انک تقعد فی الجامع فتفتی الناس، قلت: نعم و اردت ان اسالک عن ذلک قبل ان اخرج: انی اقعد فی المسجد فیجیئنی الرجل فیسئالنی عن الشی فاذا عرفته بالخلاف لکم: اخبرته بما یفعلون و یجیئنی الرجل اعرفه بمودتکم و حبکم فاخبره بما جاءعنکم و یجی الرجل لا اعرفه و لا ادری من هو فاقول جاء عن فلان کذا و جاء عن فلان کذا فادخل قولکم فیما بین ذلک؟ فقال لی: اصنع کذا فانی کذا اصنع۔ (وسائل: ج۸ یا ۲۷، باب ۱۱، از ابواب صفات قاضی)

میں نے سنا ہے کہ تو مسجد میں بیٹھ کر لوگوں کو فتویٰ دیتا ہے معاذ کہتے ہیں: میں نے کہا! ہاں ایسے ہی کرتا ہوں۔ پھر میں نے امامؑ سے عرض کی میں اٹھنے سے پہلے ایک سوال کرنا چاہتا ہوں: ایک شخص میرے پاس آتا ہے اور مجھ سے مسئلہ پوچھتا ہے، اگر مجھے معلوم ہو جائے کہ یہ آپؑ کا مخالف ہے اور آپؑ کی آراء پر عمل نہیں کرتا ہے تو میں اس کے مذہب کے مطابق فتویٰ نقل کرتا ہوں اور اگر معلوم ہو جائے کہ یہ آپؑ کا پیروکار ہے تو شیعہ مذہب کے مطابق فتویٰ دیتا ہوں اور اگر معلوم نہ ہو سکے کہ یہ کس فرقہ سے تعلق رکھتا ہے تو اس کے سامنے مختلف آراء بیان کرتا ہوں جن میں آپؑ کا نظریہ بھی شامل ہوتا ہے۔

امامؑ نے فرمایا اس پر گامزن رہو۔ میں بھی اسی طرح کرتا ہوں۔

اسی طرح امام صادق علیہ السلام کے ایک اور صحابی جناب فضل بن شاذان بھی فتویٰ دیا کرتے تھے۔ بطور نمونہ ان کا ایک فتویٰ یہاں نقل کرتے ہیں۔

فضل بن شاذان نے غصبی جگہ پر نماز کے صحیح ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ قاعدہ ''اجتماع الامر والنهي على شيء واحد'' کی بنیاد پر یہ فتویٰ دیا ہے۔ یعنی اگر ایک شی دو عناوین کے تحت آتی ہو تو اس پر دو مختلف حکم لگائے جا سکتے ہیں۔ ظاہراً یہی پہلے فقیہ ہیں جنھوں ''اجتماع امر ونهي على شيء واحد'' کو جائز قرار دیا ہے۔ ان سے پہلے کسی فقیہ نے یہ فتویٰ نہیں دیا۔ البتہ انھوں نے بھی صرف عناوین مبادیہ میں اجتماع امر و نہی کو جائز قرار دیا ہے عناوین اشتقاقیہ میں نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عناوین مبادیہ تقییدی ہیں جبکہ عناوین اشتقاقیہ تعلیلی۔ بنا بریں پہلی صورت میں متعلق امر متعلق نہی کا غیر ہے جبکہ دوسری صورت میں متعلق امر عین متعلق نہی ہے لہٰذا پہلی صورت میں جواز کے قائل ہوئے ہیں دوسری صورت میں نہیں۔

۴۔ کتب اصول کی تدوین

اس دور میں وسعت اجتہاد کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ اس دور میں ائمہ معصومینؑ کے اصحاب نے کتب اصول کی تدوین کی اور مختلف اجتہادی بحثیں منظر عام پر آئیں۔ نمونے کے طور پر بعض کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

۱۔ امام صادقؑ کے صحابی ہشام بن حکم نے ''بحث الفاظ'' میں ایک رسالہ لکھا۔

۲۔ امام رضاؑ کے صحابی یونس بن عبد الرحمان نے اصول فقہ میں ایک مختصر رسالہ تحریر کیا۔

نیز مسائل اور اختلاف حدیث میں بھی ایک رسالہ تالیف کیا۔

علامہ نجاشی نے اپنی رجال کی کتاب میں اس رسالہ اور رسالہ ہشام کا ذکر کیا ہے۔

۳۔ امام حسینؑ کے صحابی ابوسہل نوبختی نے عام و خاص کے موضوع پر ایک رسالہ تدوین کیا۔ جسے علامہ نجاشی نے اپنی رجال کی کتب میں ذکر کیا ہے۔

اصحاب ائمہ کی یہ تالیفات وہی قواعد کلی ہیں جو پہلے روایت کی صورت میں نقل کیے جاتے تھے جو بعد میں علمی قواعد کی شکل میں ذکر ہونے لگے۔ فقہی اور اصولی قواعد کی اساس یہی قواعد ہیں اور آج اجتہاد انہی قواعد پر مبتنی ہے اور وہ برائت، استصحاب، متعارض روایات میں ترجیح کے اصول، قواعد تخییر اور خبر واحد کی حجیت وغیرہ ہیں۔

خلاصہ یہ کہ ائمہ معصومینؑ کی طرف سے کی گئیں یہ بنیادی کوششیں بھرپور ثمرات کی حامل تھیں اور اجتہاد اپنی تمام تر وسعتوں کے ساتھ جدید مسائل کے احکام کشف کرنے کی منزل پر پہنچ گیا۔ ائمہ معصومینؑ کی اساسی کوششوں کی وجہ سے تدوین کی حیثیت سے اجتہاد نے مختلف مراحل کے لیے اپنے دامن کو پھیلا دیا۔

ان کتب کی تدوین اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ ائمہ معصومینؑ کے زمانے میں اجتہادی اور اصولی بحثیں ہوا کرتی تھیں۔

۵۔علماء کی طرف رجوع کرنے کا حکم

پانچویں دلیل وہ روایات ہیں جن میں ائمہ علیہ السلام نے اپنے پیروکاروں کو اخذ احکام کے لیے اہل علم اصحاب کی طرف رجوع کرنے کو کہا جس میں حدیث اور فتویٰ بھی شامل ہیں۔ بطور نمونہ ایک روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

عبدالعزیز مہتدی کہتے ہیں کہ میں نے امام رضا علیہ السلام سے عرض کیا

انی لا اقدر علی لقائک فی کل وقت فمن أخذ معالم دینی فقال: خذ عن یونس بن عبدالرحمن۔

میں ہر وقت آپؑ کی خدمت میں حاضر نہیں ہو سکتا پس اپنے شرعی مسائل کس سے دریافت کروں۔ فرمایا یونس بن عبدالرحمن سے۔ (وسائل، ج ۱۸، باب ۱۱، از ابواب، قاضی، حدیث ۳۴)

اس قسم کی اور بھی بہت سی روایات ہیں جن کا یہاں تذکرہ کرنا ضروری نہیں ہے۔

علم کے بغیر فتویٰ دینے کی ممانیت

چھٹی دلیل وہ روایات ہیں جن میں بغیر علم کے فتویٰ دینے سے منع کیا گیا ہے۔ نیز غیر معتبر منابع سے بھی فتویٰ دینے سے منع کیا گیا ہے۔ وسائل: ج ۱۸، باب ۱۱، از ابواب صفات قاضی میں آیا ہے:

قال ابو جعفر علیه السلام: من افتی الناس بغیر علم و لا هدی من الله لعنته ملائکة الرحمة و ملائکة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتیاه۔

امام باقر علیہ السلام فرماتے ہیں کہ جو بھی علم اور ہدایت کے بغیر فتویٰ دینے میں جلدی کرتا ہے، رحمت اور عذاب کے فرشتے اس پر لعنت کرتے ہیں اور جس شخص نے اس کے فتویٰ پر عمل کیا ہے اس کا گناہ بھی اس کے سر ہے۔

امام صادق علیہ السلام حضرت رسول خداؐ کا فرمان نقل کرتے ہیں:

من عمل بالمقاییس فقد هلک و اهلک و من افتی الناس بغیر علم و هو لا یعلم الناسخ من المنسوخ و المحکم من المتشابه فقد هلک و اهلک (اصول کافی، ج ۱، باب ۱۲، باب النهی عن القول بغیر العلم، حدیث ۹)

جس نے قیاس پر عمل کیا وہ خود بھی ہلاک ہوا اور اسے بھی ہلاک کیا جس نے اس کے نظریہ پر عمل کیا اور جو بغیر علم کے فتویٰ دے جبکہ اسے ناسخ و منسوخ اور محکم و متشابہ کا علم نہ ہو وہ خود بھی ہلاک ہوا اور دوسروں کو بھی ہلاک کیا۔

رسول اکرمؐ فرماتے ہیں:

من افتی الناس بغیر علم فلیتبوا مقعده من النار

جو بغیر علم کے فتویٰ دیتا ہے اس کا ٹھکانا جہنم میں ہوگا۔

دوسروں کی آراء سے اجتناب کا حکم

ساتویں دلیل وہ روایت ہے جو"وسائل (ج ۱۸، باب ۱۱) میں نقل کی گئی ہے جب حسین بن روح نے حضرت امام ابومحمد حسنؑ بن علیؑ سے بنی فضال کی کتب کے بارے میں پوچھا تو آپؑ نے فرمایا:

خذوا بمارووا و ذروا بمارآوا۔

جو وہ ہم سے روایت کیں اسے لے لو اور جو وہ اپنی رائے سے بیان کریں اسے چھوڑ دو۔

امام علیہ السلام کا یہ فرمان اُن کتب کے بارے میں ہے جنھیں بعض شیعہ فرقوں مثلاً بنی فضال یا شلمغانی جیسے چند شیعہ راویوں نے تالیف کی تھیں۔

فرمان امامؑ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؑ کے زمانہ میں بھی اجتہاد موجود تھا۔ لیکن بنی فضال اور شلمغانی جیسے افراد کا اجتہاد و استنباط چونکہ شرعی منابع کے مطابق نہیں تھا لہٰذا امام علیہ السلام نے اپنے پیروکاروں کو ان کے نظریات پر عمل کرنے سے منع کر دیا۔

مذکورہ بالا ادلہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ علیہم السلام کے زمانے میں بھی شرعی اور معتبر منابع کے مطابق اجتہاد کیا جاتا تھا اور اس سلسلے میں اصحاب کو ائمہ علیہم السلام کی تائید بھی حاصل تھی۔ نیز خود ائمہ علیہم السلام اس دور میں اجتہاد کی تاکید فرماتے تھے۔

عصر ائمہ میں عدم اجتہاد کی ادلہ

یہاں پر مناسب ہے کہ ان افراد کی ادلہ بھی ذکر کی جائیں جو کہتے ہیں کہ ائمہ معصومینؑ کے زمانے میں اجتہاد نہیں ہوتا تھا۔

بعض اہل علم کہتے ہیں کہ امام زمانؑ کی غیبت کبریٰ تک اہل تشیع نے کسی حکم میں اجتہاد نہیں کیا اور اپنے اس نظریے کے اثبات کے لیے مندرجہ ذیل ادلہ سے تمسک کیا ہے۔

نص کے ہوتے ہوئے اجتہاد جائز نہیں

عدم اجتہاد کی پہلی دلیل یہ ہے کہ اس دور میں امامؑ موجود تھے لہٰذا یہ زمانہ زمانہ نص ہے اور جب نص موجود ہو تو اجتہاد نہیں کیا جا سکتا ہے۔

لیکن یہ دلیل صحیح نہیں ہے کیونکہ:

اولاً: شیعہ اجتہاد کو نص کے مقابلے میں قرار نہیں دیتے بلکہ اس کی اساس نص پر ہے۔ کیونکہ اہل تشیع کے نزدیک اجتہاد یہ ہے کہ جدید مسائل کے حل کے لیے اصول احکام کو بروئے کار لانا۔ البتہ اہل تسنن کے نزدیک نص کے مقابلے میں اجتہاد ہوتا ہے لیکن نص کے ہوتے ہوئے اجتہاد کو قبول نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ ان کے نزدیک ذاتی رائے اور تفکر کے ذریعے تشریع حکم کو اجتہاد کہتے ہیں۔

ثانیاً: یہ کہنا کہ ائمہ علیہم السلام کے دور میں باب نص مفتوح اور کھلا تھا اور اجتہاد و فتویٰ کی ضرورت نہیں تھی درست نہیں ہے۔ کیونکہ ائمہ علیہم السلام تو عموماً مدینہ میں رہتے تھے لہٰذا صرف مدینہ کے شیعوں کے لئے ممکن تھا کہ وہ آسانی سے آپؑ سے مسائل دریافت کر سکتے تھے۔ لیکن وہ شیعہ جو ائمہ سے دور تھے اور دوسرے شہروں مثلاً خراسان اور ری میں زندگی گزار رہے تھے۔ ان کے لیے ممکن نہیں تھا کہ وہ اپنی مشکلات ائمہؑ سے حل کروا سکیں۔

اجتہاد کی ضرورت نہیں تھی

عدم اجتہاد کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اس دور میں مسافرین اور حجاج کے ذریعے شیعہ اپنے مسائل ائمہ علیہم السلام تک پہنچاتے ا وران کے جوابات معلوم کرتے تھے اور اس طرح اپنی مشکلات حل کرتے۔ لہٰذا شیعوں کو اپنی مشکلات رفع کرنے کے لیے اجتہاد کی ضرورت نہیں تھی۔

یہ دلیل بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ:

اولاً: مذکورہ بالا راہ سے تمام مسائل حل نہیں کروائے جاسکتے۔ صرف بعض موارد میں مذکورہ طریقہ پر عمل کیا جاسکتا ہے۔

ثانیاً: عام طور پر مسائل کے جواب ایک طویل عرصے کے بعد ان تک پہنچتے تھے حالانکہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اس عرصہ کے دوران ان پر کوئی تکلیف نہیں تھی۔

ثالثاً: یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ مسافرین ہر وقت ائمہ علیہم السلام تک دسترسی رکھتے ہوں کیونکہ ائمہ علیہم السلام کی اکثر زندگیاں خلفاء جور کے قید خانوں میں گزری ہیں یا پھر نظر بندی کی حالت میں۔ اس طرح کہ شیعوں کا اُن تک پہنچنا ممکن نہ رہا۔ مثال کے طور پر امام صادقؑ کو ہی لیں۔ آپؑ ایک عرصہ تک عباسی خلیفہ منصور کی قید میں رہے۔ کسی کو بھی آپؑ سے ملاقات کرنے کی اجازت نہیں تھی۔ جب قید سے رہا ہوئے تو بھی شدید دباؤ میں تھے۔ کوئی بھی آسانی سے آپ تک نہیں پہنچ پاتا۔ آپؑ سے ملاقات کرنے کے لیے مختلف بہانوں کا سہارا لینا پڑتا تھا۔ بعض اوقات تو شیعہ پھیری والے کا روپ دھار کر آپؑ کے گھر آتے اور کسی چیز کو فروخت کرنے کے بہانے بڑی رازداری سے آپؑ سے مسائل دریافت کرتے۔

امام صادقؑ کے بعد حضرت امام موسیٰ کاظمؑ بھی ایک طویل عرصہ تک بصرہ اور بغداد کے زندانوں میں قید رہے یہاں تک کہ آپؑ کی شہادت واقع ہوگئی۔

اس دوران شیعہ کیا کرتے تھے؟ کیا اس دور میں انھیں مسائل پیش نہیں آئے؟

حقیقت یہ ہے کہ اس دور میں جب اہل تشیع کو جدید مسائل پیش آئے تو زرارہ، محمد بن مسلم، فضل بن شاذان اور صفوان بن یحییٰ جیسے فقہا اور رواۃ اجتہاد کے ذریعے ان کی فقہی ضروریات پورا کرتے تھے۔

علم اصول کا فقدان

امام زمانہ علیہ السلام کی غیبت کبریٰ تک اہل تشیع نے کسی بھی حکم کی شناخت کے لیے اجتہاد کا سہارا نہیں لیا۔ اس کی تیسری دلیل یہ ہے کہ علم اصول جو کہ اجتہاد میں کلیدی حیثیت رکھتا ہے شیعوں میں موجود نہیں تھا۔ علم اصول غیبت کبریٰ کے بعد اہل تشیع میں رائج ہوا۔ جبکہ اہل سنت میں پہلے سے موجود تھا۔ یہ دلیل بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ جیسا کہ پہلے بھی اشارہ ہو چکا ہے کہ ائمہ علیہم السلام کے اصحاب اور پیروکاروں نے علم اصول اور اجتہادی ابحاث میں کتب تالیف کی تھیں اور اس کام میں علماء شیعہ، علماء اہل سنت پر مقدم ہیں۔ اگرچہ اہل سنت کی اکثریت معتقد ہے کہ محمد بن ادریس شافعی نے سب سے پہلے علم اصول تدوین کیا۔ لیکن اہل تشیع کا کہنا ہے کہ علم اصول کے

مسائل ائمہ علیہم السلام کے توسط سے سیکھے گئے۔

شیعہ نظریے کی تائید

مشہور مصری مصنف استاد محمد ابوزہرہ تحقیق اور عرق ریزی کے بعد اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ علم اصول شیعوں کے ائمہ علیہم السلام کے ذریعے سے منظر عام پر آیا۔ اس سلسلے میں امام صادقؑ کے شاگردوں خصوصاً ہشام بن حکم کتبی کا نام قابل ذکر ہے۔ ''اصول اربعماۃ'' کی تالیف اس بات کی واضح دلیل ہے کہ علم اصول کو ایجاد کرنے والے شیعوں کے ائمہ تھے۔

نظریہ ابوزہرہ کی تائید احادیث کی روشنی میں

ابوزہرہ کے نظریے کی تائید وہ احادیث کرتی ہیں کہ جن میں ان اصولی قواعد کو بیان کیا گیا ہے جو شرعی احکام کے استنباط کے لیے بروئے کار لائے جاتے ہیں اور وہ قواعد یہ ہیں۔

استصحاب، برائۃ، احتیاط، تخییر نیز وہ قواعد بھی جو کہ تمام فقہ پر حاوی ہیں مثلاً قاعدہ طہارت، قاعدہ ید، اباحۃ، حلیت، قاعدہ صحت، قاعدہ تجاوز، قاعدہ فراغ اور قاعدہ لاضرر ولاحرج وغیرہ۔

سب جانتے ہیں کہ شرعی منابع سے احکام کے استنباط کے لیے ان قواعد کا ہونا بہت ضروری ہے بلکہ ان کے بغیر اجتہاد وفقاہت کی اہم ترین بحثیں ناکارہ ہوکر رہ جائیں گے۔

نظریہ ابوزہرہ کی تائید اخبار علاجیہ کے ذریعے

گذشتہ احادیث کے علاوہ دوسری احادیث بھی ابوزہرہ کے نظریے کی تائید کرتی ہیں جنھیں علم اصول میں اخبار علاجیہ کہتے ہیں۔ ان اخبار میں اجتہاد کے بنیادی اور اہم ترین مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ یہ اس کا واضح ثبوت ہے کہ اجتہادی مسائل خود ائمہ علیہم السلام نے بیان فرمائے ہیں۔ حقیقت میں اجتہاد کی بنیادیں ائمہ علیہم السلام نے ہی استوار کیں اور اس کے اصول وقواعد بھی آپؑ ہی بیان فرمائے۔

تاریخ گواہ ہے کہ ائمہ علیہم السلام کی احادیث عام وخاص، مطلق ومقید، مجمل ومبین، ظاہر واظہر اور ظاہر ونص کے لحاظ سے ایک دوسری سے مختلف ہیں۔ جب تک ان کے درمیان جمع موضوعی ممکن ہوتی رواۃ حدیث ان میں جمع موضوعی کر دیتے۔ اگر جمع حکمی ممکن ہوتی تو جمع حکمی کر دیتے اور اس طرح روایات میں موجود تعارض کو برطرف کر دیتے۔ اگر ان کے درمیان موضوعی اور حکمی جمع ممکن نہ ہو مثلاً ایک مسئلہ کے بارے میں دو متضاد روایات آگئی ہوں تو اس وقت راوی ائمہ کے پاس جاتے اور ان سے راہنمائی حاصل کرتے۔

پس معلوم ہوا احادیث میں موجود تعارض کو دور کرنے کے لیے اخبار وارد ہوئی ہیں جنھیں ''اخبار علاجیہ'' کہتے ہیں۔

البتہ اس بارے میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں جنھیں یہاں ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

اسباب تعارض

تعارض احادیث کے بھی اسباب ہوتے ہیں۔ یہاں پر اُن میں سے اہم ترین اسباب کا ذکر کرنا خالی از فائدہ نہیں ہے۔

الف: ارشادات رسولؐ کے درک کرنے میں اصحاب رسولؐ کی استعداد کا مختلف ہونا۔

ب: رسول خداؐ کی احادیث کے حفظ میں اصحاب کا اختلاف آپؐ کے کلمات کے مختلف ہونے کے باعث بنا، جس کے نتیجے میں فہم وادراک بھی مختلف ہو گیا۔ اور یہ سب رسول خداؐ سے منسوب کیا گیا۔

ج: جب آنحضرتؐ احکام بیان فرماتے ہیں تو تمام اصحاب کا حاضر نہ ہونا۔ یہی وجہ تھی کہ آنحضرتؐ کے کلمات کا ایک حصہ ایک صحابی نقل کرتا دوسرا حصہ دوسرا صحابی اور تیسرا حصہ تیسرا صحابی نقل کرتا تھا۔ بسا اوقات بعض اصحاب ایک مطلب کو نقل کرتے جبکہ بعض خاموش رہتے بلکہ کبھی تو ذاتی اجتہاد کی وجہ سے اُس مطلب کے برعکس دوسرا مطلب نقل کر دیتے۔

اسی طرح رسول خداؐ کی رحلت اور اصحاب کا مختلف مناطق میں ہجرت کر جانے کی وجہ سے ایک ہی مسئلہ کے احکام مختلف نظر آنے لگے۔ اصحاب مدینہ کچھ کہتے تو اصحاب مصر کچھ اور۔ جبکہ اصحاب شام کی اپنی ایک الگ رائے ہوتی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ مدینہ والوں نے آنحضرتؐ سے کسی مسئلہ کا حکم سن رکھا تھا جبکہ مصر والے اسے نہ سن سکے، مصر والوں نے سنا تھا تو شام والے محروم رہے، شامی اگر سن سکے تو کوفی نہ سن سکے، کوفیوں کو معلوم تھا تو بصریوں کو معلوم نہیں تھا یا بصری جانتے تھے لیکن یمنی نہیں جانتے تھے۔

د۔ بعض راویوں کا اُن قرائن حالیہ کی طرف توجہ نہ کرنا جو رسول خداؐ کے کلمات کے ساتھ متصل تھے۔

ھ۔ ان قرائن مقالیہ کا ضائع ہو جانا جو احادیث کے ساتھ متصل تھے۔

و۔ بعض راوی ان الفاظ احادیث کو بعینہ نقل کرنا ضروری نہیں سمجھتے تھے۔

ز۔ بسا اوقات راوی حدیث کو تقسیم کر دیتے تھے مثلاً کبھی حدیث کے ابتدائی حصہ کو نقل کیا لیکن ذیل حدیث کو چھوڑ دیا یا ذیل حدیث کو نقل کیا اور صدر حدیث کو چھوڑ دیا۔

ح۔ بعض احکام تدریجاً بیان کیے گئے مثلاً بعض احادیث میں پہلے تو حکم کو بطور عام، مطلق یا مجمل بیان کیا گیا پھر مخصص، مقید یا مبین صورت میں اور ایسا سائلین کے حالات اور خصوصیات کو مد نظر رکھتے ہوئے کیا گیا۔

ط۔ بعض احکام ابتدا میں اجمالی اور بعد میں تفصیلی شکل میں وارد ہوئے۔

ی۔ ظالم حکمرانوں کی غلط توجیہات۔

ک۔ ناسخ اور منسوخ کا تفصیلاً معلوم نہ ہونا۔

ل۔ بعض وجوہات کی بنا پر ائمہ علیہم السلام کو تقیہ کا سہارا لینا پڑتا تھا۔

م۔ اجتماعی اور سیاسی مفاد کی خاطر کثرت سے احادیث گھڑی گئیں۔ محدثین اور علم رجال کے علماء نے پچاس ہزار سے زیادہ جعلی احادیث کی نشاندہی کی ہے۔ اسی وجہ سے مختلف مکاتب فکر کے علماء نے شناخت احادیث کے لیے خاص انداز سے تحقیق کی ہے۔ جس کے نتیجے میں علم رجال اور علم حدیث ایجاد ہوئے۔ بنابریں جو بھی عناصر خاصہ سے استنباط کرتا ہے اس کے لیے حل تعارضات پر قادر ہونا شرط ہے۔

البتہ یہ بات ذہن نشین رہے کہ اصلی ہدف وہ اجتہاد نہیں ہے جس کی وضاحت پہلے ہو چکی ہے۔ بلکہ یہ تو ایک ہتھیار ہے جسے خدا نے بنی نوع انسان کے ہاتھ میں دیا ہے تا کہ وہ اس کے ذریعے جدید مسائل کے احکام معلوم کر سکے۔

بعض افراد کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ رسول خداؐ اور ائمہ علیہم السلام کے زمانے کے اجتہاد اور ساتویں صدی کے اجتہاد میں فرق ہے۔ کیونکہ یہ بات تو کافی مضحکہ خیز لگتی ہے کہ ہم کہیں کہ رسول خداؐ اور ائمہؑ کے زمانے سے لے کر ساتویں صدی تک تو ذاتی رائے کے ذریعے احکام شرعی کے استنباط کو اجتہاد کہتے تھے پھر یہی مفہوم بدل گیا اور معتبر اور شرعی منابع سے شرعی احکام کے استنباط کو اجتہاد کہا جانے لگا۔ اہل سنت کے علمائے اصول معنی اول اور علمائے شیعہ معنی دوئم کے قائل ہیں۔ لفظ اجتہاد مدینہ منورہ میں اپنے آغاز ہی سے اپنے مشہور اور قابل قبول معنی کے ساتھ موجود تھا۔ البتہ اس معنی میں نہیں کہ جہاں بھی اسے بروئے کار لایا گیا ہو اس سے مراد وہی معنی ہو جو اہل تشیع کے نزدیک مشہور ہے۔ کیونکہ اس دور میں استنباط بالرائے کو بھی بروئے کار لایا جاتا تھا۔ جبکہ ائمہ دینؑ اور فقہائے شیعہ اس معنی میں اجتہاد کے سخت مخالف ہیں اور انھوں نے اس کی مذمت کی ہے۔

۲۔ آسانی اجتہاد

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جسے استنباط کے قواعد و ضوابط کا تھوڑا بہت علم ہے اس کے لیے پہلے دور کی طرح اس دوسرے دور میں بھی آنے والے ادوار کی نسبت اجتہاد اور استنباط کرنا آسان ہے۔ علمی مقدمات اور زیادہ عرق ریزی کی ضرورت نہیں ہے۔

ضروری ہے کہ آسانی اجتہاد کے اسباب کو یہاں ذکر کیا جائے تا کہ بات اچھی طرح واضح ہو جائے۔

الف: شرعی اور معتبر منابع سے اجتہاد کرنے والوں کا خاندان نبوت کے ساتھ ہر وقت رابطہ رہتا تھا۔ یہ ارتباط درج ذیل ثمرات کا حامل تھا:

(۱) فقہ اجتہادی کے قواعد و قوانین کو وہ دوسروں کی نسبت زیادہ جانتے تھے۔

(۲) ان کا طریقہ استنباط دوسروں کی نسبت بہتر تھا۔

(۳) فقہ اجتہادی کے منابع خصوصاً منبع اول یعنی قرآن کی خصوصیات سے اچھی طرح آگاہ تھے۔ مثلاً جانتے تھے کہ آیت کب اور کہاں نازل ہوئی، آیت کا شان نزول کیا ہے؟ نیز ایسے قرائن پر بھی دسترس تھی جو جہت صدور اور معانی الفاظ کی تعین میں مددگار تھے۔ جن کا جاننا یقینی طور پر مقام استنباط میں اہم کردار کا حامل ہے۔ ان امور کی آگاہی کا سبب درج ذیل دو چیزوں کو قرار دیا جا سکتا ہے۔

اول: ان کا نزول آیات کے زمانے کے قریب ہونا۔

دوم: ان کا ائمہ علیہم السلام کے ساتھ رابطہ ایک ایسی خصوصیت ہے جو بعد والے ادوار میں موجود افراد کو حاصل نہ تھی۔

ب: اس دور کے اہل اجتہاد کو علم رجال، علم حدیث اور اصول الفقہ جیسے علوم کی احتیاج نہ تھی۔

اسی وجہ سے اجتہاد اور استنباط کرنے میں بڑی آسانی ہوتی، اجتہاد کے قواعد و ضوابط کے پیچ و خم میں پڑنے کی ضرورت نہیں

پڑتی۔ جرح وتعدیل، تعارض اور تزاحم جیسی مشکلات کا سامنا نہیں کرنا پڑتا تھا۔

ج: اس دور کے افراد کو ایسے مبہم اور پیچیدہ مسائل کا سامنا نہیں تھا جیسا کہ بعد والے افراد کو تھا۔ کیونکہ ان کے پیش نظر جو مسائل تھے وہ اتنے پیچیدہ نہیں تھے جتنے آج ہیں۔ اسی وجہ سے انھیں جواب دیتے وقت کسی مشکل کا سامنا نہیں کرنا پڑتا تھا۔

د: اس وقت احکام کے بارے میں نظریات مختلف نہیں تھے۔ اسی وجہ سے مجتہد کا ذہن کسی وقت بھی پراگندہ اور حیرانگی میں مبتلا نہیں ہوتا تھا بلکہ وہ صرف شرعی اور معتبر منابع کی طرف رجوع کرنے کے ساتھ ہی احکام کا استنباط کر لیتے اور سائلین کو جواب دے دیتے تھے۔

ہ: اس وقت احکام کے حصول کے لیے کسی خاص استدلال اور علمی بحث کی ضرورت نہیں پڑتی تھی۔ کیونکہ اس دور میں فقہ اجتہادی کسی مخصوص فن کی صورت میں نہیں ڈھلی تھی کہ اس کے لیے قواعد وضوابط کی احتیاج ہوتی۔ لوگ ضرورت کے وقت قراء (قاریوں) کی طرف رجوع کرتے اور جواب معلوم کر لیتے تھے۔

کتاب الاجتہاد والتجدید کے صفحہ ۵۹ پر بھی اسی بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

ہاں جب اہل اجتہاد دور اول یعنی دور نص سے دور ہو گئے تو پھر انھیں مخصوص قوانین اور خاص علوم کی ضرورت پڑی۔ جتنا جتنا دور ہوتے گئے اتنی ہی ضرورت بھی بڑھتی گئی۔ جدید مسائل کے استنباط احکام کے وقت ابہام، مشکلات اور پیچیدگیاں بڑھ گئی تھیں۔ لہٰذا ابہام کو دور کرنے اور مشکلات کو حل کرنے کے لیے قواعد وضوابط کے علاوہ کوئی چارہ نہ رہا۔

۳۔ اجتہاد بالرائے

اس دور کے اجتہاد بالرائے کو ہم دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔

الف: اجتہاد بالرائے زمانہ اصحاب میں۔

ب: اجتہاد بالرائے زمانہ تابعین میں۔

اجتہاد بالرائے جیسے آزاد اجتہاد بھی کہتے ہیں اصحاب کے زمانے میں موجود تھا۔ کیونکہ تاریخ اسی حقیقت کو اجاگر کرتی ہے کہ حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان جب کبھی جدید مسائل کے احکام کے سلسلے میں شرعی منابع یعنی کتاب وسنت سے نص کو نہیں پاتے تو اصحاب رسولؐ سے مشورہ لیتے۔ اگر تو تمام اصحاب ایک حکم پر متفق ہو جائے تو اس کے مطابق عمل کرتے وگرنہ قیاس اور اجتہاد کا سہارا لیتے اور اس طرح مسائل کا حل کر لیتے تھے۔

اجتہاد بالرائے کو سب سے زیادہ اہمیت عبداللہ بن مسعود (وفات ۲۳ ہجری) دیتے تھے۔ پھر ان کے شاگرد علقمہ بن قیس نخعی (۶۲ یا ۶۵ھ) نے پھر ابراہیم یزید نخعی (م ۹۵ھ) ان کے بعد ان کے شاگرد حماد بن ابی سلیمان (م۔ ۱۲۰ھ) نے پھر آپ کے شاگرد ابوحنیفہ (وفات ۱۵۰ھ) نے اجتہاد کو اہمیت دی کہ جن کا شمار آخر تابعین میں سے ہوتا ہے۔ پس معلوم ہو گیا کہ مسئلہ اجتہاد بالرائے اس دورہ میں یقینی طور پر موجود تھا۔

علمائے اہل سنت کے اقوال

کتاب ''اعلام الموقعین عن رب العالمین'' کے مصنف ابن قیم جوزی کہتے ہیں:

تاریخ شاہد ہے کہ اصحاب نے متعدد مقامات پر قیاس اور اجتہاد بالرائے پر عمل کیا۔

اسی کتاب کی جلد ا، صفحہ ۶۱، ۲۴ پر مزید لکھتے ہیں۔

بعض اصحاب مثلاً ابن مسعود اور حضرت ابو بکر مسائل کا جواب ذاتی رائے کی بنیاد پر دیتے تھے۔

ظاہری فرقے کے دوسرے پیشوا جناب ابن حزم ظاہری اپنی کتاب الاحکام لاصول الاحکام میں لکھتے ہیں:

جو کہتا ہے کہ اصحاب نے قیاس اور اجتہاد بالرائے پر عمل نہیں کیا اس نے تعصب سے کام لیا۔

علامہ احمد بن عبدالرحیم حنفی (وفات ۱۱۸۰) جو کہ شاہ ولی اللہ دہلوی کے نام سے مشہور ہیں اپنی کتاب ''الانصاف فی سبب الخلاف''۔ میں میمون بن مہران سے نقل کرتے ہیں:

جب بھی حضرت ابو بکر کو کوئی اختلافی مسئلہ پیش آجاتا تو وہ قرآن کی طرف رجوع کرتے اگر وہاں سے معلوم ہو جاتا تو اس کے مطابق حکم لگا دیتے۔ اگر وہاں سے معلوم نہ ہو سکے تو پھر سنت رسولؐ کی طرف رجوع کرتے۔ اگر وہاں سے بھی پتا نہ چلتا تو پھر اصحاب کی طرف رجوع کرتے اور ان سے پوچھتے کیا تم نے اس بارے میں رسول خداؐ سے کچھ سنا ہے؟ اگر تو انھیں معلوم ہوتا تو بیان کر دیتے اور حضرت ابو بکر کہتے خدا کا شکر ہے کہ جس نے ہمارے درمیان ایسے افراد قرار دیے جو ہمارے لیے علم رسول کو محفوظ رکھے ہوئے ہیں۔ اگر اصحاب کو معلوم نہ ہوتا تو پھر ان میں سے اہل علم کو جمع کرتے اور ان سے مشورہ لیتے۔ پس جب مسئلہ کے حکم پر اتفاق نظر ہو جاتا تو اسے قبول کر لیتے اور اس کے مطابق عمل کرتے۔

تقریباً اسی قسم کا مضمون ابن قیم جوزی نے اپنی کتاب ''اعلام الموقعین'' (ج ا، ص ۲۴۳) میں نقل کیا ہے۔

احمد بن علی مقریزی اپنی کتاب الخطط، (ج ۲، ص ۳۳۲) میں کہتے ہیں:

رسول خداؐ کی رحلت کے بعد اصحاب مختلف شہروں میں ہجرت کر گئے۔ حضرت ابو بکر قرآن اور سنت رسولؐ کے مطابق احکام بیان فرماتے۔ اگر وہاں سے پتا نہ چلتا تو پھر اپنے پاس والوں سے پوچھتے۔ اگر انھیں بھی معلوم نہ ہوتا تو پھر اجتہاد بالرائے پر انحصار کرتے۔ حضرت ابو بکر کی وفات کے بعد بھی اسی طریقہ پر عمل ہوتا رہا۔

تاریخ فلسفہ اسلامی (ص ۱۷۷) کے مقدمہ میں ابن مسعود سے نقل کیا گیا ہے:

جب بھی کبھی کسی کو کوئی مسئلہ پیش آئے تو اس پر قرآن کے مطابق حکم لگائے۔ اگر وہاں سے بھی معلوم نہ ہو سکے تو پھر اسی طرح قضاوت کرے جس طرح صالحین قضاوت کرتے ہیں۔ اگر اس طرح بھی معلوم نہ ہو سکے تو پھر اجتہاد بالرائے کرے اور اگر اس طرح بھی حکم اخذ نہ کر سکے تو پھر سکوت اختیار کرے۔ شرمسار ہونے کی ضرورت نہیں۔

حضرت علی علیہ السلام کے بعض کلمات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اصحاب رسول کے زمانے میں جدید مسائل کے احکام اجتہاد بالرائے سے اخذ کیے جاتے تھے۔ اسی وجہ سے ان کی سرزنش کی جاتی تھی۔

بہر حال بعض موارد میں یا تو انھوں نے صریحاً کہا ہے کہ انھوں نے ذاتی رائے کی بنا پر احکام بیان کیے ہیں یا اس کے متعلق فرمان جاری کیا ہے۔

حضرت ابوبکر اور اجتہاد بالرائے

جلال الدین سیوطی اپنی کتاب ''تاریخ الخلفاء'' اور ابو حامد محمد غزالی اپنی کتاب ''المستصفی'' (ج ۲، ص ۲۴۲) میں لکھتے ہیں کہ حضرت ابوبکر نے میراث کلالہ (۱) کے بارے میں کہا:

اقول فیھا برائی فان یکن صوابا فمن اللہ وان لم یکن فمنی ومن الشیطان واللہ ورسولہ منہ بریان۔

میں اپنی رائے کے مطابق حکم لگاتا ہوں۔ اگر درست ہو تو خدا کی طرف سے ہے اور اگر درست نہ ہو تو پھر میری اور شیطان کی طرف سے ہے۔ خدا اور اس کا رسولؐ اس سے بری ہیں۔

نیز جلال الدین سیوطی اپنی کتاب ''تاریخ الخلفاء'' میں اس واقعہ کو نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں جس میں حضرت ابوبکر نے حضرت عثمان کو عہد نامہ خلافت منظم کرنے کا فرمان جاری کیا۔ جب وہ عہد نامہ تیار ہو کر حضرت ابوبکر کے پاس آیا تو انھوں نے اسے اپنے ہاتھوں پر بلند کیا اور کہا:

اللھم انی لم ارد بذلک الاصلا حھم وخفت علیھم الفتنۃ فعملت فیھم بما انت اعلم بہ واجتھدت لھم رایا فولیت خیرھم۔

اے میرے پروردگار میں اس کام سے صرف ان کی فلاح چاہتا ہوں۔ مجھے ان کے فتنہ میں پڑ جانے کا خوف ہے۔ اسی وجہ سے میں نے ان کے لیے اسی کام کو انجام دیا ہے جسے تو بہتر جانتا ہے۔ میں نے اجتہاد بالرائے کرتے ہوئے ان کے لیے بہترین رائے کو قرار دیا ہے۔

نیز تاریخ الخلفاء میں آیا ہے:

فلما استخلف عمر قال: انی لاستحی ان ارشیأ قالہ ابو بکر۔

جب حضرت عمر خلافت پر فائز ہوئے تو انھوں نے کہا میں اس شے کے بارے میں رائے دینے میں شرم محسوس کرتا ہوں جس کے بارے میں حضرت ابوبکر نے اظہار رائے کیا ہو۔

اجتہاد بالرائے کے بارے میں فرمان عمر

حضرت عمر بن خطاب نے جس وقت مشہور قاضی شریح کو کوفہ کی طرف قاضی بنا کر بھیجا تو اسے کہا:

انظر ما یتبین لک فی کتاب اللہ فلا تسئل عنہ احداً و مالم یتبین لک فاتبع فیہ سنۃ رسول اللہ و مالم

یتبین لک فی السنۃ فاجتھد فیہ برایک۔

شرعی حکم اخذ کرنے کے لیے سب سے پہلے قرآن کی طرف رجوع کرنا۔ جب صریحا حکم پالے تو بیان کرنا کسی سے بھی سوال نہ کرنا۔ اگر وہاں سے معلوم نہ ہوسکے تو پھر سنت رسولؐ کی پیروی کرنا اور اگر وہاں سے بھی معلوم نہ ہوسکے تو پھر اجتہاد بالرائے سے حکم بیان کر۔

شاہ ولی اللہ دہلوی حنفی اپنی کتاب ''الانصاف فی بیان سبب الخلاف'' میں فرید وجدی کی کتاب ''دائرۃ المعارف (ج ۳، ص ۲۱۲) کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمر نے شریح سے کہا:

فان جائک مالیس فی کتاب اللہ ولم یک فیہ سنۃ رسول اللہ ولم یتکلم فیہ احد قبلک فاختر أی الأمرین شئت وان شئت ان تجتھد برایک لتقدم فتقدم وان شئت ان تتاخر ولا اری التاخیر الأخیر الک۔

اگر کوئی ایسا مسئلہ پیش آجائے جس کا حکم قرآن میں موجود نہ ہو اور اسے سنت رسولؐ میں بھی نہیں پاتا۔ نیز کسی دوسرے نے بھی اس بارے میں تجھے کچھ نہیں بتایا، تو پھر تو ان دو امور میں سے ایک کو اختیار کرسکتا ہے۔ یا تو اپنی ذاتی رائے کو بروئے کار لاتے ہوئے حکم بیان کر، یا پھر اتنی تاخیر کر یہاں تک کہ حکم تجھے معلوم ہوجائے۔ لیکن مجھے تاخیر زیادہ پسند ہے۔

دوسری مثال

حضرت عمر نے ابوموسیٰ اشعری کو درج ذیل مضمون کا ایک خط لکھا:

اگر تو نے غلط فیصلہ دیا ہو اور پھر تمہیں غلطی کا احساس ہوجائے تو اپنا فیصلہ واپس لے لے۔ کیونکہ حق کو باطل میں نہیں بدلا جاسکتا اور حق کی طرف لوٹ آنا باطل پر ڈٹے رہنے سے بہتر ہے۔

لیکن ظاہری مذہب کے پیشوا ابن حزم ظاہری نے اس خط کو جعلی قرار دیا ہے۔ سیف الدین آمدی کی کتاب ''الاحکام فی اصول الاحکام'' (ج ۳، ص ۱۵۰)، ابو حامد محمد غزالی کی کتاب ''احیاء العلوم الدین'' (ج ۱، ص ۳۹) اور ڈاکٹر محمصانی کی کتاب فلسفہ التشریع فی الاسلام میں آیا ہے:

حضرت عمر کہتے ہیں میں تمام عمر نہ سمجھ سکا کہ حق تک پہنچا ہوں یا نہیں، لیکن میں نے سعی و کوشش کرنے میں کبھی کوتاہی نہیں کی۔

نیز مذکورہ کتاب کے صفحہ ۸۱ پر آیا ہے کہ حضرت عمر نے کہا:

اقضی فی الجد برائی واقول منہ برائی

میں اپنی تمام تر سعی کو خرچ کرکے ذاتی رائے سے حکم کرتا ہوں اور پھر یہ بھی کہتا ہوں کہ یہ میری ذاتی رائے ہے۔

ایک اور مقام پر کہتے ہیں:

السنة ما سنة الله و رسوله ولا تجعلو خطا الرای سنة للامة۔

سنت وہ ہے جسے اللہ اور اس کا رسولؐ سنت قرار دیں اور اگر رائے میں اشتباہ یا غلطی ہو جائے تو اسے سنت امت کا نام نہ دو۔

ایک روز حضرت عمر نے ایک فتویٰ دیا۔ کاتب نے اسے یوں لکھ دیا "ھذا مارای الله و رای عمر" یہ خدا کا حکم اور عمر کی رای ہے۔ حضرت عمر نے اسے ڈانٹ دیا اور کہا:

بئس ما قلت ھذا مارای عمر فان یک صوابا فمن الله وان خطا فمن عمر

تمھارا یہ کہنا کہ یہ عمر کی رائے ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر یہ حکم صحیح ہے تو پھر خدا کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہے تو پھر عمر کی طرف سے ہے۔

ابن مسعود اور اجتہاد بالرائے

ابن حزم ظاہری کتاب "محلّی" (ج۱، ص۵۹) میں لکھتے ہیں:

عبداللہ بن مسعود سے "مفوضہ" کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ

اقول فیھا برای فان یکن صوابا فمن الله وان یکن خطا فمنی۔

میں اپنی رائے بیان کرتا ہوں اگر درست ہوئی تو خدا کی طرف سے ہے وگرنہ میری طرف سے۔

مصطفیٰ عبدالرزاق کتاب "تمہید تاریخ فلسفہ اسلامی" (ص۱۷۷) میں نقل کرتے ہیں کہ ابن مسعود کہتے ہیں:

من عرض له منکم قضاء فلیقض بما فی کتاب الله فان لم یکن فی کتاب الله فلیقض بما قضی فیه نبیه فان جاء امر لیس فی کتاب الله۔ ولم یقض فیه نبیه ولم یقض به الصالحون فلیجتھد برایه فان لم یحسن فلیقم ولا یستحی۔

جب بھی تمھارے سامنے کوئی مسئلہ آجائے تو کتاب الٰہی کے مطابق قضاوت کرو اور اگر کتاب خدا میں اس کا حکم نہ پاؤ تو پھر سنت رسولؐ کے مطابق حکم بیان کرو اور اگر کتاب اور سنت میں حکم موجود نہ ہو، اسی طرح صالحین نے بھی اس کے بارے میں فتویٰ نہ دیا ہو تو پھر اجتہاد بالرائے کو بروئے کار لاؤ۔ اگر اجتہاد بالرائے نہیں کر سکتے تو خاموش ہو جاؤ۔ اس میں شرمندہ ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔

اجتہاد بالرائے کا معنی عام

بہرحال یہ دور جو کہ عہد اصحاب کہلاتا ہے اور جس کا دورانہ حضرت عثمان کی خلافت کے زمانے تک ہے۔ اس میں اجتہاد بالرائے بھی کتاب و سنت کی طرح ایک شرعی منابع کے طور پر استعمال ہوتا تھا۔ اجتہاد بالرائے معنی خاص (۲) کے علاوہ ایک معنی عام کو بھی

حائل ہے۔ وہ یہ ہے کہ ایک جدید مسئلہ کے بارے میں کسی مصلحت اور ذاتی رائے کی بنا پر حکم بیان کرنا چاہے وہ نص کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔ اس بات کی وضاحت علامہ سید عبدالحسین شرف الدین نے اپنی گرانقدر کتاب ''النص والاجتہاد'' میں کی ہے۔ نیز علامہ امینی نے بھی اپنی گرانقدر کتاب ''الغدیر'' میں اس مطلب کو بیان کیا ہے۔

یاددہانی

اصحاب کے اجتہاد بالرائے کے واقعات بیان کرنے سے پہلے ایک بات کی وضاحت ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ:

تمام علماء اسلام اور محققین کہتے ہیں کہ نص کے ہوتے ہوئے اجتہاد جائز نہیں ہے۔ مشہور قول ہے کہ **لامساغ للاجتهاد فی مورد النص** یعنی دلیل اجتہاد (۳) کے ہوتے ہوئے مجتہد اپنی رائے کی بنا پر ایسا حکم بیان نہیں کر سکتا جو اس دلیل اجتہادی کے مخالف ہو۔

اس قول میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے بلکہ یہ کاملاً درست ہے۔ کیونکہ اجتہاد جدید مسائل کے احکام کے حصول کے لیے کوشش کرنے کو کہتے ہیں اور جب دلیل اور نص کے ذریعے سے حکم معلوم ہو جائے تو مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور اجتہاد کی ضرورت نہیں رہتی۔ اسی وجہ سے علمائے اسلام نے نص کی مخالفت جائز قرار نہیں دی۔ نص کے مقابلے میں اجتہاد کو بروئے کار لاتے ہوئے فتویٰ دینا حرام سمجھتے ہیں۔

ائمہ اہلبیتؑ، حنفی مذہب کے پیشوا ابوحنیفہ، فقہ حنفی کے بانی محمد حسن شیبانی، شافعی مذہب کے امام محمد بن ادریس شافعی، ظاہری مذہب کے پیشوا داؤد ظاہری اصفہانی، حنبلی مذہب کے امام احمد بن حنبل شیبانی اور مالکی مذہب کے امام مالک بن انس اصحی وغیرہ مذکورہ بالا مطلب پر متفق ہیں۔

صرف ابوحنیفہ کے ہونہار شاگرد اور بغداد کے قاضی القضاۃ جناب قاضی ابویوسف نے مخالفت کی ہے۔ وہ معتقد تھے کہ مجتہد استحسان اور جدید قواعد کے ذریعے نص کے خلاف حکم صادر کر سکتا ہے۔ (۴) مجلہ احکام عدلیہ نے ان کے اس قول کو قبول کیا ہے۔ مجلہ تدوین کرنے والوں نے اس وقت کے صدر کو جو آئین نامہ پیش کیا تھا اس میں انھوں نے کہا تھا کہ وہ قوانین جو عرف اور عادات پر مبتنی ہوتے ہیں وہ تحولات زمانہ کے ساتھ تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ (۵) محمد بن ادریس شافعی اس بارے میں کہتے ہیں:

جب بھی کوئی حدیث رسول خدا سے نقل کروں لیکن اس پر عمل نہ کروں تو سمجھ لو کہ میں نے عقل کا دامن چھوڑ دیا۔

ظاہری مذہب کے دوسرے پیشوا ابن حزم ظاہری معتقد ہیں کہ نص اور معتبر دلیل کے بغیر کسی حکم کو چھوڑ دینا جائز نہیں ہے۔ تحولات زمان ومکان کو تغیر حکم کا بہانہ نہیں بنایا جا سکتا۔ اگر کوئی ایسے کرے تو یہ صحیح نہیں ہے۔ (۶)

البتہ ابن حزم ظاہری کے کلام کو کلی طور پر صحیح قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ تحولات زمان ومکان اس وقت تک تغیر حکم کا باعث نہیں بنتے جب تک موضوع حکم پر اثر انداز نہ ہوں۔ لیکن اگر موضوع میں ایسی خصوصیات پیدا کر دیتے جو اس سے پہلے نہیں تھیں تو لامحالہ حکم بھی بدل جائے گا۔ لیکن اس کے باوجود اہل سنت کے بعض خلفاء اور فقہاء نے نص کے برخلاف ذاتی اجتہاد سے احکام بیان کیے ہیں۔ اس

کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے یا تو نص کی تاویل کردی تھی یا پھر ان کے نزدیک نص میں موجود علتِ حکم بدل گئی ہے۔ مصلحت اندیشی کا یہی تقاضا تھا یا نص کو اساس عرف و عادات سمجھتے ہیں کہ ان کی نظر میں اب یہ تبدیل ہو چکی ہیں۔

اجتہاد بالرائے کی چند مثالیں

یہاں ہم نمونے کے طور پر چند ایسے احکام کا تذکرہ کرتے ہیں جو عہد صحابہ میں نص کے برخلاف اجتہاد بالرائے کے ذریعے سے بیان کیے گئے تھے۔

۱۔ مالک بن نویرہ کے قاتل خالد بن ولید سے قصاص نہیں لیا گیا تھا۔ اس واقعہ کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ خالد بن ولید خلیفہ وقت کی طرف سے زکوٰۃ کی جمع آوری پر مامور تھا۔ وہاں اس نے مالک بن نویرہ کو قتل کر دیا۔ جب حضرت ابوبکر کے پاس واپس آیا تو اس قتل کی توجیہ کرتے ہوئے کہا کہ چونکہ اس قبیلہ نے زکوٰۃ دینے سے انکار کیا ہے لہٰذا کافر ہو گئے، پس میں نے مالک بن نویرہ کو قتل کر دیا۔

لیکن چند دنوں بعد حقیقت سب پر عیاں ہو گئی۔ ابوقتادہ اور عبداللہ بن عمر نے حضرت ابوبکر کے سامنے خالد بن ولید کے دعوے کو جھٹلا دیا اور مالک بن نویرہ کے حق میں گواہی دی۔ لیکن اس کے باوجود خالد بن ولید سے قصاص نہیں لیا گیا۔ اس کی وجہ وہی اجتہاد بالرائے اور مصلحت اندیشی تھی۔

اور اس طرح آیت وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰـاُولِي الْاَلْبَابِ (۷) چشم پوشی کر لی گئی۔

۲۔ اسلحہ اور جنگ سے زکوٰۃ اکٹھی کی گئی۔

۳۔ ایک ہی دفعہ ایک ہی صیغے کے ساتھ طلاق دی گئی۔

۴۔ برابری کی سطح پر غنائم کا تقسیم نہ ہونا۔

۵۔ زکوٰۃ سے مولفۃ القلوب (۸) کا حصہ ختم کر دیا گیا۔

اس کے علاوہ بھی بہت سے مقام پر اس قسم کا اجتہاد بالرائے کیا گیا۔ تفصیل جاننے کے لیے متعلقہ کتب کی طرف رجوع کریں۔

اس دور کے اجتہاد بالرائے کے بارے میں دیگر خلفاء کا نظریہ

محمد بن اسماعیل بخاری عمر بن عبدالعزیز سے نقل کرتے ہیں کہ رسول خداؐ کے زمانے میں ہدیہ کو تحفہ اور بلا اشکال سمجھا جاتا تھا جبکہ آج رشوت اور حرام۔ علامہ سرخسی کتاب "المبسوط" (ج ۲۷، ص ۱۲۵) میں کہتے ہیں:

رسول گرامیؐ، حضرت ابوبکر اور حضرت عمر لوگوں سے ہدیہ قبول کر لیتے تھے لیکن عمر بن عبدالعزیز نے قبول کرنے سے انکار کر دیا کیونکہ وہ اسے رشوت سمجھتے ہیں۔

جاحظ کہتے ہیں کہ احمد ابن حسین بیہقی زہری سے نقل کرتے ہیں:

آنحضرتؐ، حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان کے زمانے میں نصرانی اور یہودی کی دیت کی مقدار مسلمان

کی دیت کے مساوی تھی۔ نیز ابو حنیفہ کافر ذمی کے خون بہا کو مسلمان کے خون بہا کے برابر سمجھتے تھے۔ لیکن مالک بن انس اصحی اور احمد بن حنبل مروزی شیبانی کافر ذمی کی دیت مسلمان سے نصف قرار دیتے ہیں۔ جبکہ محمد بن ادریس مسلمان کے خون بہا کا ایک تہائی قرار دیتے ہیں۔

ایک اور مقام پر کہتے ہیں:

معاویہ کافر ذمی کی آدھی دیت بیت المال کے لیے رکھ لیتے تھے اور باقی مقتول کے اولیاء کو دے دیتے تھے۔

لیکن عمر بن عبدالعزیز نے بیت المال کا حصہ ختم کر دیا اور مسلمان کی دیت کی نصف مقدار مقتول کے اولیاء ادا کرتے تھے۔ (۹)

جیسا کہ آپ نے ملاحظہ کیا کہ عمر بن عبدالعزیز اور معاویہ دونوں کا نظریہ عمل اصحاب کے منافی ہے۔

اجتہاد بالرائے اور مخالفت اصحاب

رسول خداؐ کے بعض اصحاب فقدان نص کی صورت میں اجتہاد بالرائے کا سہارا لیتے تھے۔ جبکہ بعض وہاں بھی اجتہاد بالرائے کے ذریعے سے فتویٰ صادر کر دیتے جہاں پر نص خاص موجود ہوتی۔ لیکن کچھ اصحاب ایسے بھی تھے جنھوں نے اجتہاد بالرائے سے اجتناب کیا اور اپنی ذاتی رائے کی بنا پر کسی صورت میں بھی فتویٰ نہیں دیا۔ کتاب ''تاریخ التشریع الاسلامی'' (ص ۱۸۴) میں خضری بک نے اسی مطلب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

حضرت علی علیہ السلام نہ صرف ذاتی رائے سے فتویٰ دینے سے اجتناب کرتے تھے بلکہ آپ نے اپنے بعض خطبوں میں اس کی شدید مذمت بھی کی ہے۔

الف: قضاوت اہواز کے سلسلے میں امیر المومنینؑ نے جو خط لکھا اس میں فرمایا:

حرص ولالچ سے اجتناب کرنا، خواشات نفس کی مخالفت کرنا، سستی و کاہلی سے پرہیز کرنا، مدعی سے ہدیہ نہ لینا اور قضاوت کے امور میں مشورہ نہ لینا۔ کیونکہ جنگ اور دنیاوی امور میں مشورت جائز ہے نہ کہ دینی امور میں ''والدین فلیس بالرای انما ھو الاتباع'' یعنی دین صرف اور صرف اتباع ہے۔ لہٰذا اس میں لوگوں کی رائے کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔

ب: ''بحار الانوار'' (ج ۲، باب ۳۴، ص ۲۸۴) میں حضرت علیؑ سے روایت نقل کی گئی ہے کہ آپؑ نے فرمایا:

جب ان میں سے کسی ایک کے سامنے کوئی معاملہ فیصلہ کے لیے پیش ہوتا ہے تو وہ اپنی رائے سے اس کا حکم لگا دیتا ہے۔ پھر وہی مسئلہ بعینہ دوسرے کے سامنے پیش ہوتا ہے تو وہ اس پہلے حکم کے خلاف حکم دیتا ہے۔ پھر یہ تمام کے تمام قاضی اپنے اس خلیفہ کے پاس جمع ہوتے ہیں جس نے انھیں قاضی بنا رکھا ہے، تو وہ سب کی آراء کو صحیح قرار دیتا ہے (یہ کیسے ہو سکتا ہے) حالانکہ ان کا خدا ایک، نبیؐ اور کتاب ایک ہے۔ کیا اللہ نے انھیں اختلاف کا حکم دیا تھا؟ اور یہ اس کی اطاعت کرتے ہیں۔ یا اس نے اختلاف سے منع کیا ہے اور یہ اختلاف

کر کے عمداً اس کی نافرمانی کرنا چاہتے ہیں؟ کیا اللہ نے دین کو ادھورا چھوڑ دیا تھا اور ان سے تکمیل کے لیے استعانت چاہی تھی؟ یا یہ کہ تشریع احکام میں یہ اللہ کے شریک تھے کہ وہ احکام صادر کریں اور اللہ راضی ہو جائے یا یہ کہ اللہ نے تو دین کو مکمل اتارا تھا لیکن اس کے رسولؐ نے پہنچانے میں کوتاہی کی تھی۔ حالانکہ خدا قرآن میں فرماتا ہے:

ما فرطنا فی الکتاب من شئی ہم نے کسی چیز کے بیان کرنے میں کوتاہی نہیں کی و فیہ تبیان کل شئی یعنی اس قرآن میں ہر چیز کا واضح بیان موجود ہے۔ قرآن میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ قرآن کے بعض حصے بعض حصوں کی تصدیق کرتے ہیں۔ خدا فرماتا ہے اگر یہ قرآن اللہ کے علاوہ کسی اور کا بھیجا ہوا ہوتا تو تم اس میں بہت زیادہ اختلاف پاتے۔

ج: نفثۃ المصدور قمی میں کتاب "محاسن" سے نقل کیا گیا ہے:

ان علیا ابی ان یدخل فی دین اللہ الرای و ان یقول فی شئی من دین اللہ بالرای و المقیائیس۔

حضرت علیؑ نے دین الٰہی میں اپنی رائے داخل کرنے سے ہمیشہ اجتناب کیا۔ اسی طرح کسی بھی دینی مسئلہ میں رائے اور قیاس کے ذریعے حکم بیان نہیں فرمایا۔

د: کتاب "مناقب" میں ابن شہر آشوب نے حضرت علیؑ سے نقل کیا ہے۔

ویبطل حدود ما انزل اللہ فی کتابہ علیٰ نبیہ محمد و یقال رای فلان و زعم فلان و یتخذا الاراء والقیاس وینبذ الاثار و القرآن وراء الظهور فعند ذلک تشرب الخمر و تسمی بغیر اسمها۔

عمل بالرائے ان حدود کو محو کر دیتا ہے جنھیں خدا نے رسولؐ پر نازل کیا ہے۔ بجائے اس کے کہ کہا جائے کہ اللہ اور رسولؐ نے یہ فرمایا ہے کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص کی رائے اور گمان یہ ہے۔ دین کو چھوڑ کر آراء اور قیاس سے تمسک کیا جاتا ہے۔ قرآن کو پس پشت ڈال دیا جاتا ہے اور اس پر عمل نہیں ہوتا۔ شراب کو دوسرے عنوان سے پیا جاتا ہے یعنی محرمات کو حلال کا عنوان دے کر ارتکاب کیا جاتا ہے۔

ہ: تاریخ یعقوبی میں حضرت علیؑ سے نقل کیا گیا ہے کہ آپؑ فرماتے ہیں:

امم سابقہ تکلف اور رائے پر عمل کرنے اور دین میں تصنع کرنے کی وجہ سے ہلاک ہوگئیں۔ لہٰذا تم سے کوئی بھی بغیر معرفت کے دین الٰہی میں رائے نہ دے۔ البتہ خدا خطا معاف کر دیتا ہے اگر تکلف اور عمل بالرائے کے بغیر دین کی شناخت کرے۔

اس روایت میں امام علیہ السلام نے ذاتی رائے کی بنا پر احکام بیان کرنے سے منع فرمایا ہے۔ البتہ جدید مسائل کے لیے شرعی اور معتبر منابع سے احکام بیان کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔

و: "اصول کافی" (ج ۱، ص ۸۵) میں شیخ کلینی حضرت علی علیہ السلام سے نقل کرتے ہیں:

من نصب نفسہ للقیاس لم یزل دھرہ فی التباس و من دان اللہ بالرای لم یزل دھرہ فی ارتماس۔

جس نے قیاس پر عمل کیا اس نے ہمیشہ غلطی کی اور جس نے دین الٰہی کو ذاتی رائے سے سمجھنے کی کوشش کی اس نے خطا کی۔

ز: نہج البلاغہ میں آیا ہے:

ایسا کوئی مسئلہ نہیں ہے جس کا حکم قرآن میں موجود نہ ہو۔ مجھے تمام احکام کی تعلیم دی گئی ہے۔

ح: کتاب "محلی ابن حزم" میں حضرت علیؑ سے نقل کیا گیا ہے:

لو کان الدین بالرای لکان اسفل القدم اولی بالمسح من اعلاہ۔

اگر دین رائے کا محتاج ہوتا تو کفِ پا پر مسح کرنا۔

بالائی حصے کی نسبت زیادہ سزاوار ہوتا۔

بعض اصحاب کی طرف سے اجتہاد بالرائے کی ممانعت

بعض اصحاب نے اجتہاد بالرائے کی شدید مذمت کی ہے، اس پر عمل کرنے کو صحیح قرار نہیں دیا بلکہ عمل کرنے والے کی سرزنش کی ہے۔

کتاب "المحلی" میں ابن حزم ظاہری حضرت عمر سے نقل کرتے ہیں:

اتھموا الرای علی الدین و ان الرای منا ھو الظن و التکلف۔

دین میں رائے کو باعث تہمت قرار دو (یعنی رائے کو بڑا تصور کرو) کیونکہ ہماری رائے سوائے گمان اور تکلف کے کچھ نہیں۔

کتاب "الفتیا" میں حافظ نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمر نے کہا:

ایاکم والمکایلہ، قالوا وماھی؟ قال: المقایسہ۔

مکایلہ سے پرہیز کرو پوچھا گیا مکایلہ کیا ہے۔ کہا:

مقام حکم میں ایک چیز کو دوسری چیز پر قیاس کرنا۔

ابن ابی الحدید اپنی کتاب "شرح نہج البلاغہ" میں لکھتے ہیں کہ حضرت عمر نے منبر پر کھڑے ہو کر کہا:

الا ان اصحاب الرای اعداء السنن اعیتھم الاحادیث ان یحفظوھا فافتوا بارائھم فضلوا و اضلوا

رائے پر عمل کرنے والے سنت کے دشمن ہیں۔ احادیث کے حفظ کرنے نے انھیں تھکا دیا ہے۔ اسی وجہ سے وہ اپنی ذاتی رائے سے فتویٰ صادر کرتے ہیں۔ نتیجتاً خود بھی گمراہ ہو جاتے ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں۔

ابن مسعود سے نقل کیا گیا ہے:

یذھب فقھاؤ کم و صلحاؤ کم یتخذ الناس رؤساء جھالا یقیسون الامور بارائھم۔

تمھارے فقہا اور صلحا نادان افراد کو رئیس منتخب کرتے ہیں اور جدید مسائل کا اپنی رائے کے مطابق قیاس کرتے ہیں۔

کتاب "ابانہ ابن بطہ حنبلی" میں ابو اسحاق شیرازی ابن عباس سے نقل کرتے ہیں:

ایاکم والرای یعنی رائے سے پرہیز کرو۔

نیز ان سے نقل کیا گیا ہے:

لو جعل اللہ الرأی لاحد لجعلہ لرسولہ بل قال واحکم بما انزل اللہ ولم یقل بما رأیت۔

اگر خدا کسی کو رائے کا حق عطا کرتا تو اپنے رسولؐ کو عطا کرتا۔ حالانکہ خدا نے آپؐ سے فرمایا ہے کہ جو کچھ ہم نے نازل کیا ہے اسی کے مطابق احکام بیان کرو اور اپنی ذاتی رائے اور فکر کے مطابق بیان نہ کرو۔

کتاب "حلیۃ الاولیاء" میں ابو نعیم اصفہانی شعبی سے نقل کرتے ہیں:

وما حدثوک عن اصحاب محمد فخذو وما قالوا برائھم فبل علیہ۔

اگر اصحاب رسول کی طرف سے کوئی شے نقل کی جائے تو اسے قبول کرلے اور اگر ذاتی رائے سے بیان کی جائے تو اسے کہنے والے کی طرف پلٹا دے۔

اسی کتاب میں ابو نعیم اصفہانی عاصم احول سے نقل کرتے ہیں کہ عاصم احول کہتے ہیں کہ میں ابن سیرین کے پاس بیٹھا تھا۔ ایک شخص اس کے پاس آیا اور ایک مسئلہ کے بارے میں سوال کیا۔ ابن سیرین نے جواباً کہا میں اس بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتا کیونکہ اس بارے میں مجھے کوئی حدیث یاد نہیں ہے۔ ہم نے کہا اپنی رائے ہی بیان کردیں تو انھوں نے جواب میں کہا:

اقول فیھا برأی ثم ارجع عن ذلک الرأی لا واللہ۔

یعنی میں اس بارے میں رائے دوں، بعد میں اس سے پھر جاؤں، نہ خدا کی قسم ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا۔

کتاب "المحلی" میں ابن حزم ظاہری اجتہاد بالرائے اور قیاس کرنے والوں کی سرزنش کرنے کے بعد کہتے ہیں:

فان ادعوا ان الصحابۃ اجمعو علی القول بالقیاس قیل لھم کذبتم بل الحق انھم کلھم اجمعوا علی ابطالہ

اگر وہ ادعا کریں کہ تمام صحابہ قیاس پر عمل کرنے پر متفق تھے تو انھیں کہا جائے گا کہ تم نے صحابہ پر افتراء باندھا ہے۔

کیونکہ تمام صحابہ نے قیاس کے بطلان پر اجماع کیا ہے۔

البتہ ابن حزم کا یہ قول تعصب سے خالی نہیں ہے کیونکہ بعض صحابہ مثلاً حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کا اجتہاد بالرائے اور قیاس پر عمل کرنا یقینی طور پر ثابت ہے۔ اس بارے میں کتاب اعلام الموقعین کے مصنف ابن قیم جوزی ادعائے تواتر کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

ان عمل الصحابۃ بالقیاس والرای متواتر تواترا معنویا فی عدۃ قضایا۔

متعدد قضایا میں صحابہ کا قیاس اور رائے پر عمل کرنا تواتر معنوی سے ثابت ہو چکا ہے۔

۵۔ رغبت اجتہاد بالرائے کے اسباب

علماء نے ایسے امور ذکر کیے ہیں جو اجتہاد بالرائے کی طرف میلان کے سبب بنے ہیں۔ ہم بھی ان کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

اول رحلت رسول اکرمؐ

سب سے پہلا سبب کہ جس کی وجہ سے اجتہاد بالرائے کی طرف اصحاب رسول کا رجحان بڑھا وہ رسول خداؐ کا دنیا سے اٹھ جانا ہے۔ کیونکہ رسول خداؐ کی زندگی میں مسلمانوں کو جب بھی شرعی احکام کے سلسلے میں کوئی مشکل پیش آتی تو وہ سیدھے آپؐ کے پاس آتے اور آپؐ قول، عمل یا آیت قرآن کے ذریعے سے انھیں جواب دیتے تھے لیکن رحلت رسولؐ کے ساتھ ہی یہ راہ بند ہو گئی۔

دوم فقدان نص

اجتہاد بالرائے کی طرف صحابہ کے رجحان کی دوسری وجہ کی وضاحت یوں ممکن ہے۔

الف: رحلت رسولؐ کے بعد جو جدید مسائل رونما ہوئے ان کے بارے میں نص خاص موجود نہیں تھی۔ اگر چہ ان کی رسائی ایسے اصول اور قوانین کلی تک تھی کہ جن کے ذریعے سے ان مسائل کو حل کیا جا سکتا تھا۔ لیکن اس کے لیے بھی ایک خاص اجتہاد کی ضرورت تھی کہ جس سے بیشتر صحابہ محروم تھے۔

ب: وہ شرائط وخصوصیات جو دور اول میں احکام کے لیے موضوع کی حیثیت رکھتی تھیں۔ دور دوم میں ان میں ایسی تبدیلیاں واقع ہوئیں کہ جن کی وجہ سے صحابہ احکام میں شک کرنے لگے۔ اس طرح کہ کیا ان شرائط وخصوصیات پر اب بھی وہی احکام لاگو ہوں گے جو دور اول میں تھے یا نئے احکام مرتب ہوں گے۔ ان شرائط کی تبدیلیوں اور نئے موضوعات کے رونما ہونے کے درج ذیل اسباب تھے۔

الف: ان کی روزمرہ زندگی کے طبیعی اور عادی عوامل،

ب: غیر طبیعی عوامل مثلاً وہ جنگیں جو اس دور میں لڑی گئیں۔

ج: اس دور میں مسلمانوں کو جو فتوحات نصیب ہوئیں ان کی وجہ سے بھی بہت سے نئے مسائل پیدا ہوئے۔

سوئم: انقطاع وحی

تیسری وجہ یہ تھی کہ جب اسلام کی حدود وسیع ہو رہی تھیں تو سلسلہ وحی منقطع ہو گیا۔ جب رسول اکرمؐ اس دنیا سے رخصت ہوئے تھے اس وقت عالم اسلام میں مختلف تحولات رونما ہو چکے تھے اور اسلامی ممالک کی حدود میں روز بروز اضافہ ہو رہا تھا۔

اسی دور میں شام، مصر، شمالی افریقہ، ایران اور ہندوستان پر سپاہ اسلام کا قبضہ ہو گیا اور ان پر اسلامی پرچم لہرانے لگا۔ اسی وجہ سے اسلام اور فقہ اجتہادی کو ایسے عادات ورسوم، مختلف تہذیبوں، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی اور علمی مسائل کا سامنا کرنا پڑا جو عہد رسولؐ میں نہیں تھے اور یہ سب اپنے اپنے مقام پر حل طلب تھے۔

زمانے کے گزرنے کے ساتھ ساتھ نہ صرف ان کے حل کرنے میں مشکلات پیش آئیں بلکہ پیچیدگیوں اور دشواریوں میں مزید اضافہ ہوگیا۔ کیونکہ ان کے زیرِ اثر دورِ اول (عصرِ تشریع) میں بیان شدہ مسائل کو بسا اوقات مختلف عبارات اور ابہامات کے ساتھ نقل کیا جاتا اور شناختِ احکام کی راہ میں نئی دشواریاں لاکھڑی کرتے تھے۔

دو نظریے

ان مسائل کے حل کے بارے میں دو مختلف نظریے وجود میں آئے۔

۱۔ اہلِ تشیع کا نظریہ یہ تھا کہ آنحضرت کے بعد احکامِ الٰہی کا بیان کرنا آپؐ کے اہلِ بیتؑ کی ذمہ داری ہے۔ یہی وجہ تھی کہ رسولِ خداؐ کی رحلت کے بعد انھیں حصولِ احکام کے سلسلے میں کسی خاص دشواری کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ کیونکہ یہ افراد مشکل کے وقت اہلِ بیتؑ کی رجوع کرتے اور اپنے مسائل حل کروا لیتے۔

۲۔ اہلِ تسنن معتقد تھے کہ آنحضرتؐ کے بعد احکامِ الٰہی بیان کرنا کسی خاص فرد کی ذمہ داری نہیں ہے بلکہ شناختِ احکام کا سرچشمہ کتاب اور سنتِ رسولؐ ہے۔ قرآن و سنت میں ہر مشکل کا حل موجود ہے لیکن تھوڑے عرصے بعد ہی انھیں معلوم ہوگیا کہ صرف قرآن و سنت کافی نہیں ہیں۔

اسی وجہ سے اس دور میں بعض صحابہ نے اجتہاد کے لیے چند دیگر منابع کا اضافہ کیا اور اپنی ذاتی رائے سے مشکلات کا حل تلاش کرنے لگے۔ بس جدید مسائل کا حل اگر قرآن و سنت میں ہوتا تو وہیں سے اخذ کر لیتے وگرنہ اپنے وضع کردہ منابع کی طرف رجوع کرتے۔ حتیٰ کہ بعض افراد تو اس سلسلے میں افراط کی حد تک آگے بڑھ گئے اور بعض موارد میں شرعی اور معتبر منابع جو کہ استنباط کی اصل تھے یعنی قرآن و سنت ان پر بھی اجتہاد بالرائے کو ترجیح دیتے، اسی کے مطابق فتویٰ دیتے اگرچہ ان کا یہ فتویٰ کتاب و سنت کے منافی ہی کیوں نہ ہوتا۔

چہارم، قلتِ احادیث

بعض صحابہ کے پاس وافر مقدار میں احادیث نہیں تھیں لہٰذا انھوں نے اجتہاد بالرائے کو اہمیت دی اس قلتِ احادیث کے دو سبب تھے۔

۱۔ ایک سو پچاس ہجری یعنی دورِ تابعین کے اواخر تک اہلِ سنت کے درمیان احادیث کی تدوین نہیں ہوئی۔

۲۔ خلفاء کے حکم سے ان احادیث کو بھی جلا دیا گیا جنھیں بعض صحابہ نے جمع کر رکھا تھا۔

احادیث کی عدمِ تدوین کے اسباب

اس بارے میں علمائے اہلِ سنت کی آراء مختلف ہیں۔

الف: بعض معتقد تھے کہ مصلحت کا تقاضا یہی تھا کہ احادیث کی تدوین نہ کی جائے بلکہ ان کا جلا دینا ضروری ہے۔ کیونکہ اگر نقلِ حدیث کو جائز قرار دیا جائے تو اس میں اختلاف ممکن ہے۔

ب: بعض کہتے ہیں عدمِ تدوین کا سبب تحریفِ احادیث سے بچنا تھا جیسا کہ علامہ حافظ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں

تحریف احادیث کو عدم تدوین کی علت قرار دیا ہے۔

ج: بعض کہتے ہیں احادیث کی تدوین سے اس لیے اجتناب کیا گیا تھا تا کہ مسلمان قرآن کو چھوڑ کر صرف احادیث پر تکیہ نہ کرنے لگ جائیں۔ محمد عجاج خطیب کتاب "السنة والتدوین" میں لکھتے ہیں:

اس خوف کی وجہ سے کہ کہیں مسلمان قرآن کو چھوڑ کر صرف احادیث پر عمل نہ کرنے لگ جائیں حضرت عمر نے تدوین حدیث سے منع کر دیا۔

د: بعض کا نظریہ یہ ہے کہ احادیث اور قرآن کے مخلوط ہو جانے کے خوف سے تدوین نہیں ہوئی۔

ہ: بعض نے عدم تدوین کا سبب تحریف احادیث کے خوف کو قرار دیا ہے۔

و: ایک گروہ کہتا ہے کہ جعلی احادیث کے خوف کی وجہ سے تدوین احادیث نہیں ہوئی۔

عمر بن عبدالعزیز اور تدوین حدیث

آنحضرتؐ کی وفات کے بعد آپؐ کی سنت صحابہ اور تابعین کے سینوں میں محفوظ ہو گئی اور سینہ بہ سینہ نقل ہوتی رہی۔ یہاں تک کہ عمر بن عبدالعزیز کی خلافت کا زمانہ آ گیا۔ عمر بن عبدالعزیز نے محمد بن مسلم شہاب زہری کو احادیث کی تدوین اور جمع آوری پر مامور کیا۔ اس سے پہلے صحابہ اور تابعین میں سے بیشتر فقہا اور اہل حدیث تدوین حدیث کے مخالف تھے۔

بہر حال فعلاً ہماری بحث اس میں نہیں ہے کہ عدم تدوین کی اصل وجہ بیان کی جائے۔ ہم صرف اتنا کہنا چاہتے ہیں کہ احادیث کی قلت کی ایک وجہ عدم تدوین ہے۔

دو نکات کی یاد دہانی

نکتہ اول، اگر چہ بیشتر صحابہ احادیث کی کتابت سے منع کرتے تھے لیکن پھر بھی بعض اصحاب مثلاً حضرت علیؑ اور آپؑ کے پیروکاروں نے ہمیشہ تدوین حدیث پر اصرار کیا اور خود انھوں نے احادیث تدوین بھی کیں۔

کتاب "تدریب الراوی" میں آیا ہے کہ آنحضرتؐ نے حضرت علیؑ کو احادیث لکھوائیں۔ جس سے ایک ضخیم کتاب مرتب ہوئی۔ حکم بن عینیہ نے اسے امام باقرؑ کے پاس دیکھا تھا۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب امام باقرؑ اور حکم بن عینیہ کے درمیان ایک مسئلہ میں اختلاف ہو گیا تھا۔ امامؑ کتاب کو لے آئے اور حکم بن عینیہ کو دکھایا اور فرمایا یہ حضرت علیؑ کی تحریر کردہ وہ احادیث ہیں جنھیں آنحضرت نے لکھوایا تھا۔ (۱۰)

نکتہ دوم، دورہ اول یعنی آنحضرتؐ کے زمانے میں احکام شرعی کے بارے میں بہت سی کتب تدوین کی گئیں کہ جنھیں صحیفہ کہا جاتا ہے۔ ان میں بعض ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

۱۔ صحیفہ امیر المومنینؑ ابن ابی طالبؑ، شیعہ و سنی دونوں کے علماء نے اپنی کتب میں اس کا ذکر کیا ہے۔

۲۔ صحیفہ عبداللہ بن عمر

۳۔ صحیفہ سعد بن عبداللہ انصاری

۴۔ صحیفہ عبداللہ ابن ابی اوفی۔

۵۔ صحیفہ جابر بن عبداللہ۔

۶۔ صحیفہ عبداللہ بن عباس۔

۷۔ صحیفہ سمرہ بن جندب

۸۔ صحیفہ ابو رافع مدنی۔

جب رسول خداؐ نے عمر بن حزم کو سرزمین یمن کا والی بنا کر بھیجا تو اسے ایک صحیفہ عطا فرمایا جو فرائض، دیانت اور صداقت وغیرہ کے احکام پر مشتمل تھا۔ آنحضرتؐ نے عبداللہ بن حکم کو جو صحیفہ دیا اس میں مردہ حیوانات کے احکام درج تھے۔

ایک صحیفہ میں آنحضرتؐ کا وہ خطبہ شامل ہے جو آپؐ نے فتح مکہ کے موقع پر دیا تھا۔ جب ایک یمنی مرد نے آپؐ سے سوال کیا تو آپؐ نے اسے خطبہ لکھنے کا حکم دیا۔

جب وائل بن حجر نے حضر موت کی طرف واپسی کا قصد کیا تو آنحضرتؐ نے اسے ایک صحیفہ عطا فرمایا۔ یہ صحیفہ نماز، روزہ، سود اور شراب وغیرہ کے احکام پر مشتمل تھا۔ (۱۱)

بہر حال تدوین حدیث کی ممانعت اور اس کے احراق پر ایسے قبیح اور برے اثرات مرتب ہوئے تھے کہ جنھیں سب جانتے ہیں۔ کیونکہ قرآن میں شرعی احکام کے کلیات ذکر ہیں جبکہ ان کی جزئیات، شرائط اور موانع احادیث بیان کرتی ہیں۔ اسی وجہ سے احکام شرعیہ کے استنباط کے وقت مجتہد کو قرآن کی نسبت احادیث کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے۔

پنجم تعارض احادیث

اجتہاد بالرائے کی طرف صحابہ کے رجحان کی پانچویں وجہ تعارض احادیث ہے۔ اس تعارض کی بھی بہت سی وجوہات ہیں ان میں چند یہ ہیں:

الف: فرمودات رسولؐ کے درک کرنے میں راویوں کا اختلاف۔

ب: احادیث نبویؐ کے حفظ کرنے میں راویوں کا اختلاف۔

ج: جب آنحضرتؐ احکام بیان فرماتے تھے تو اس وقت بعض افراد کا موجود ہونا اور بعض کا موجود نہ ہونا۔

ہ: رسول خداؐ کے کلام کے ساتھ متصل قرائن حالیہ و مقالیہ کی طرف بعض راویوں کا متوجہ ہونا اور بعض کا متوجہ نہ ہونا۔

و: بعض افراد آنحضرتؐ کی احادیث کو بعینہ انھیں الفاظ کے ساتھ نقل کرنا ضروری نہیں سمجھتے تھے جو آپؐ نے ادا کیے تھے۔

ز: بعض افراد کا احادیث نبویؐ کو بالمعنیٰ نقل کرنا۔

ح: تقطیع حدیث۔ بعض نے صدر حدیث اور بعض نے ذیل حدیث نقل کرنے پر اکتفا کیا۔

ششم، احادیثِ اہل بیتؑ سے انکار

اجتہاد بالرائے کی طرف صحابہ کے رجحان کی چھٹی وجہ خاندان رسالتؐ کی احادیث کورد کردینا ہے۔ البتہ اس کی وجہ سیاسی عوامل تھے۔

ہفتم، حکام کے ناپسندیدہ افعال کی توجیہ۔

اجتہاد بالرائے کے رجحان کی ساتویں علت حکام اور والیان شہر کے ناپسندیدہ اور غیر شرعی افعال کی یوں تاویلات کرنا ہے کہ یہ فعل اگرچہ شرعی و معتبر منابع کی رو سے جائز نہیں ہے لیکن از روئے اجتہاد بالرائے ممکن ہے۔

ہشتم، اہمیت عقل

اجتہاد بالرائے کے رجحان کی آٹھویں علت یہ تھی کہ انھوں نے عقل کو بہت زیادہ اہمیت دے رکھی تھی اور اس کے معتقد تھے کہ عقل احکام کے ملاکات اور موانع کو درک کرسکتی ہے۔

نہم، جعل حدیث

نویں علت یہ ہے کہ اس دور بلکہ ادوار اجتہاد کے دور اول کے آغاز ہی سے بڑے پیمانے پر احادیث جعل کی گئیں۔ جس کی وجہ سے اجتہاد بالرائے کی طرف اصحاب کا رجحان بڑھ گیا۔

نہج البلاغہ میں حضرت علیؑ سے نقل کیا گیا ہے:

یقیناً خود آنحضرتؐ کے دور میں آپؐ پر جھوٹے بہتان لگائے گئے۔ یہاں تک کہ آپ کو کھڑے ہو کر خطبہ میں کہنا پڑا:

اے لوگو مجھ پر بہتان لگانے والوں کی کثرت ہوگئی۔ جو شخص دانستہ طور پر مجھ پر جھوٹ باندھے گا اس کا ٹھکانہ جہنم ہے۔

لیکن اسی حدیث کو صحیح بخاری میں یوں نقل کیا گیا ہے کہ حضرت علیؑ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول خداؐ سے سنا ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

میری طرف جھوٹی نسبت نہ دیا کرو۔ جو میری طرف جھوٹی نسبت دے گا اس کا ٹھکانا جہنم ہے۔

کتاب ''شرح الرسالہ'' میں ابوبکر صیرفی کہتے ہیں کہ یہ حدیث ساٹھ سے زیادہ صحابہ سے نقل کی گئی ہے۔

جعلِ حدیث کے اسباب

جعل حدیث کے درج ذیل اسباب ہیں:

الف: موضوع خلافت یعنی رسول اکرمؐ کی جانشینی کا مسئلہ

آنحضرتؐ کے بعض اصحاب تو یہ کہتے ہیں کہ خلافت ایک منصب الٰہی ہے جو صرف نص کے ذریعے سے ثابت ہوتا ہے جبکہ بعض کا کہنا ہے کہ خلافت منصب الٰہی نہیں ہے لہٰذا شوریٰ سے ثابت ہوسکتا ہے۔

ب: معاویہ کے کہنے پر خاندان بنی امیہ کے فضائل بیان کرنا تاکہ اس کی حکومت کو استحکام حاصل ہوجائے۔

ج: خاندان بنی ہاشم خصوصاً حضرت علیؑ کے فضائل پر پردہ ڈالنے کی کوشش۔

د: مختلف فرقوں کا معرض وجود میں آنا، مثلاً اشاعرہ، معتزلہ، صوفیہ، کرامیہ، بطانیہ اور غلات وغیرہ۔ ان میں سے ہر ایک نے

اپنے اعتقادی مبانی کو استحکام بخشنے کے لیے اس عمل قبیح کا ارتکاب کا۔

ھ: مختلف فقہی مذاہب کا پیدا ہونا۔ راقم نے ان کے اجتہادی اور فقہی منابع کی مکمل بررسی کی ہے جس سے معلوم ہوا ہے کہ ہر مذہب کے ماننے والوں نے اپنے مذہب کی تائید کے لیے جعل احادیث کو جائز قرار دیا ہے۔

و: حکومت بنی عباس، عباسیوں نے اپنی حکومت کو مستحکم کرنے کے لیے وسیع پیمانے پر تبلیغات کا سہارا لیا اور اس کی خاطر بنی عباس کی فضیلت میں احادیث گھڑی گئیں۔

ز: دینی فرائض اور سابقین کے اچھے اعمال کی طرف لوگوں کو رغبت دلانے کے لیے احادیث جعل کی گئیں۔

ح: چونکہ لوگوں میں راویوں کو احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ لہٰذا بعض افراد نے اپنے آپ کو قابل احترام بنانے کے لیے احادیث جعل کیں۔

ط: دولت و منصب نیز حکام کی ہمدردیاں حاصل کرنے کے لیے احادیث گھڑی گئیں۔

ی: ایک دوسرے پر قبائل اور مکان کے لحاظ سے افتخار حاصل کرنے کے لیے، بہت سی احادیث وضع کی گئیں۔

ک: حقیر اور بے قیمت اشیا کی اہمیت بڑھانے کے لیے۔

ل: داستان گوئی میں کشش پیدا کرنے کے لیے۔

م: دشمنان اسلام کی طرف سے اسلام کے منابع اور مبانی کی اہمیت کم کرنے کی کوشش۔

جعل حدیث کا اہم ترین سبب یہی تھا۔ اس کی ابتداء صدر اسلام سے ہی ہوگئی تھی۔

احادیث جعل کرنے والے بعض افراد

جب بات یہاں تک پہنچ ہی گئی ہے تو مناسب ہے کہ بعض ایسے افراد کا تذکرہ ہو جائے جو احادیث گھڑنے میں کافی شہرت رکھتے تھے۔

۱۔ کعب الاحبار، ابو اسحاق کعب بن مانع حمیری، یہودیوں کا ایک مشہور عالم تھا۔ اس نے بہت زیادہ احادیث جعل کیں۔ مزید تفصیل کے لیے کتاب تہذیب التھذیب (ج۱، ص۵۱۱) الجرح والتعدیل (ج۷، ص۱۶۱) اور البدایہ والنھایہ (ج۸، ص۲۰۶) کی طرف رجوع کریں۔

۲۔ ابو ہریرہ،۲اس نے بھی کثیر مقدار میں احادیث وضع کیں۔ تفصیل جاننے کے لیے اضواء علی السنۃ المحمدیۃ (۱۹۸)، شرح نہج البلاغہ، ابن الحدید (ج۱، ص۳۵۸) اور المنار (ج۱۹، ص۹۷) کی طرف رجوع کریں۔

۳۔ ابن ابی العوجاء نے چار ہزار احادیث جعل کیں۔

۴۔ تمیم داری، یہ عیسائیوں کا راہب تھا۔ اس نے بھی احادیث گھڑنے میں کوئی کمی نہیں کی۔

۵۔ ابان بن بصری۔ "میزان الاعتدال" میں علامہ ذہبی اور "تذکرۃ الموضوعات" میں علامہ مقدسی نقل کرتے ہیں کہ ابان بن

بصری ایسا جھوٹا آدمی تھا جو احادیث نبوی جعل کرتا تھا حتیٰ کہ اس نے تین سو سے زیادہ جھوٹی احادیث ابوحنیفہ سے منسوب کیں۔

۶۔ بغدادی حنبلی (متوفی ۵۸۳)۔ یہ بھی احادیث گھڑنے والوں میں سے تھا۔ اس نے یزید بن معاویہ کی فضیلت ثابت کرنے کے لیے احادیث جعل کیں اور انھیں کتابی شکل میں تدوین کیا۔

۷۔ ابان بن ابی عیاش، یہ جعل سازی میں سب سے زیادہ مشہور تھا۔ ابن حجر عسقلانی کتاب ''تہذیب التہذیب'' میں نقل کرتے ہیں کہ اس نے پندرہ سو حدیثیں تو صرف انس بن مالک سے نقل کی ہیں جن میں سے بیشتر جعلی ہیں۔

۸۔ ابراہیم بن ہدبہ، خطیب بغدادی کی کتاب ''تاریخ بغداد'' ابن حجر کی کتاب ''تہذیب التہذیب'' اور سیوطی کی کتاب ''اللئالی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة'' میں نقل کیا گیا ہے کہ ابراہیم بن ہدبہ جھوٹی حدیثیں جعل کر کے انس بن مالک کی طرف منسوب کر دیتا تھا۔

جو یباری (احمد بن عبداللہ) بھی حدیثیں جعل کرتا تھا۔ بیہقی کے بقول اس نے ایک ہزار سے زیادہ احادیث گھڑیں۔ سہل بن سری کہتے ہیں کہ جو یباری، محمد بن کاشہ کرمانی اور محمد تمیم فارابی نے رسول خداؐ کے نام پر دس ہزار سے زیادہ احادیث جعل کیں۔

۹۔ اسحاق بن مہشار، کرامیہ مذہب کے حق میں احادیث جعل کرتا تھا۔ سیوطی اپنی کتاب ''اللئالی المصنوعة فی الاحادیث الموضعة میں نقل کرتے ہیں کہ اس نے کرامیہ مذہب کے پیشوا محمد بن کرام کے حق میں ایک کتاب لکھی کہ جس کی تمام احادیث جعلی ہیں۔

۱۰۔ ابوعبداللہ باہلی، نیز جعل ساز تھا۔ جب اہل علم حضرات نے اس پر اعتراض کیا تو کہنے لگا میں تو صرف لوگوں کے دلوں کو نرم کرنے کے لیے احادیث جعل کرتا ہوں۔ طوالت کے خوف سے صرف انھیں افراد کے اسماء پر اکتفاء کرتے ہیں۔ مزید تفصیل کے لیے متعلقہ کتب کی طرف رجوع کریں۔ (۱۲)

ایک نکتہ

بعض جعل ساز تو اپنے دور کے علماء اور زاہدین میں سے تھے۔ لیکن اس کے باوجود بعض غلط افکار کی وجہ سے اس قبیح عمل کے مرتکب ہوئے یہاں تک کہ اپنے اس فعل پر اپنے کو مستحق ثواب بھی سمجھتے تھے۔

حاکم نقل کرتے ہیں:

> میں نے ایک عابد اور زاہد زمانہ سے پوچھا تم کیوں رسول خداؐ کے نام سے احادیث جعل کرتے ہو؟ اس نے جواب میں کہا چونکہ لوگ قرآن سے دور ہو گئے ہیں لہٰذا میں نے احادیث جعل کیں تاکہ انھیں قرآن کی طرف واپس لے آؤں۔ اسے کہا گیا کہ تو نے آنحضرت کا یہ فرمان نہیں سنا کہ جو میری طرف جھوٹی نسبت دے گا اس کا ٹھکانا جہنم ہے۔ اس نے جواباً کہا میں نے ان پر جھوٹ نہیں باندھا بلکہ میں تو ان کے فائدے میں احادیث جعل کرتا ہوں۔

میسرۃ بن عبدربہ کہتا ہے کہ میں لوگوں کو نیک کاموں کی طرف رغبت دلانے کے لیے حدیثیں وضع کرتا ہوں اور اس کا اجر

پروردگار سے چاہوں گا۔

جعل حدیث کے بارے میں رسول اکرمؐ کی پیش گوئی

اس دورہ میں مختلف مسائل کے بارے میں بعض احادیث ایسی بھی موجود تھی جو احادیث نبویؐ سے شباہت نہیں رکھتی تھیں۔ اس بارے رسول خداؐ نے فرمایا تھا:

سیکون فی آخر امتی اناس یحدثونکم ماتسمعوا انتم ولا اباوکم فایاکم وایاھم

آخری زمانے میں ایسے افراد بھی ہوں گے جو تمھارے نام سے ایسی احادیث نقل کریں گے کہ جنھیں نہ تم نے سنا ہوگا نہ تمھارے اباء نے۔ ایسے افراد سے بچو۔

(صحیح مسلم، ج۱، ص۹) شرح صحیح مسلم نوری (ج۱، ص۷۸)

آنحضرتؐ نے اس بارے میں مسلمانوں کو متنبہ کر دیا تھا۔ اس سلسلے میں بہت سی احادیث شیعہ و سنی کتب میں موجود ہیں۔ ان میں سے بعض یہ ہیں!

شافعی مذہب کے پیشوا محمد بن ادریس اپنے رسالہ میں لکھتے ہیں:

ایک روز آنحضرتؐ نے یہودیوں کو بلایا اور ان افترات کے بارے میں خطبہ دیا جو انھوں نے حضرت عیسیؑ پر باندھے تھے۔ اسی خطبہ کے ضمن میں فرمایا:

وان الحدیث سیفشو عنی فما اتاکم عنی یوافق القرآن فھو عنی وما اتاکم یخالف القران فلیس منی۔

جب میری طرف کسی حدیث کو نسبت دی گئی ہو، اگر تو وہ موافق قرآن ہے تو پھر وہ میری ہی حدیث ہے اور اگر مخالف قرآن ہو تو پھر میری نہیں ہے۔

نیز فرمایا:

اذا جاء کم عنی حدیث فاعرضوہ علی کتاب اللہ فما وافق کتاب اللہ فاقبلوہ وما خالفہ فاضربوا بہ عرض الحائط۔

جب میری طرف سے کوئی حدیث نقل کی گئی ہو تو اسے قرآن پر پرکھ لیا کرو اگر موافق قرآن ہو تو قبول کر لو اور اگر مخالف قرآن ہو تو دیوار پر دے مارو۔

مزید فرمایا:

اذا وردعلیکم حدیث فوجدتم لہ شاھداً من کتاب اللہ عزوجل او من قول رسول اللہ والا فالذی جاء کم بہ اولی بہ۔

جب تمہارے پاس کوئی حدیث آئے پس اگر تم اس پر قران وسنت سے کوئی شاہد پاتے ہو تو پھر وہ حدیث صحیح ہے وگرنہ نقل کرنے والے کی کارستانی ہے (میری نہیں ہے)

جعلی احادیث کی تعداد

اہل حدیث اور علمائے علم رجال نے جعلی احادیث کی تعداد پچاس ہزار سے زیادہ بتائی ہے۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے شناخت حدیث کے لیے کچھ قواعد وضوابط مقرر کیے ہیں۔ جس کے نتیجے میں علم رجال اور علم حدیث وجود میں آئے۔

علمائے مشرق کا نظریہ

بعض علمائے مشرق کہتے ہیں کہ تمام کی تمام اسلامی احادیث جعلی اور جھوٹی ہیں لہٰذا ان پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن یہ نظریہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ہمیں معلوم ہے کہ شیعہ علمائے حدیث نے ایسے ہی احادیث کو قبول نہیں کیا بلکہ انھوں نے روایان حدیث اور ان کی عدالت کے بارے میں کافی تحقیق کی ہے۔ احادیث صحیحہ، موثق اور حسن کی شناخت کے لیے قواعد وضوابط مقرر کیے۔ جن کے ذریعے سے معتبر کو غیر معتبر سے جدا کیا جاسکتا ہے۔ دوسرے مذاہب کے علمائے حدیث نے بھی اس سلسلے میں تحقیق اور علمی بحث کی ہے اور احادیث کو پرکھنے کے لیے قواعد وضوابط مقرر کیے ہیں۔ اسی معیار کے مطابق حدیث کو صحیح، حسن، موثق اور ضعیف وغیرہ کی طرف تقسیم کیا ہے۔ نتیجتاً اپنے مقرر کردہ قواعد کے مطابق صحیح احادیث کو غیر صحیح سے جدا کیا ہے اور ان پر عمل کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پیشوائے اہل سنت نے ابن حجاج نیشاپوری کی کتاب "صحیح مسلم" اور محمد بن اسماعیل کی کتاب "صحیح بخاری" میں موجود تمام احادیث قبول نہیں کیں اور یہ اس کا واضح ثبوت ہے کہ وہ مسلم اور بخاری کو خطا سے منزا نہیں سمجھتے تھے۔ (۱۳)

۶۔ قیاس اور اجتہاد بالرائے کی مذمت

اہل سنت نے قیاس اور اجتہاد بالرائے کی مذمت میں بہت سی احادیث نبوی ذکر کی ہیں، اس میں سے کچھ درج ذیل ہیں۔

الف: حضرت علیؑ رسول خداؐ سے نقل کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

یا علی ایاک والرای

اے علی اجتہاد بالرائے سے پرہیز کرو۔

ب: "فردوس الاخبار دیلمی" اور "تاریخ خطیب بغدادی" میں نقل کیا گیا ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:

ستفترق امتی علی بضع و سبعین فرقة اعظمها فتنة علی امتی قوم یقیسون الامور برایهم یحرمون الحلال ویحللون الحرام۔

عنقریب میری امت ستر سے زیادہ فرقوں میں بٹ جائے گی۔ ان میں سے عظیم ترین فتنہ وہ گروہ ہوگا جو احکام الٰہی میں قیاس کرتا ہے اور یوں حلال کو حرام اور حرام کو حلال بنادیتا ہے۔

ج: نیز فردوس الاخبار میں ابوھریرہ سے نقل کیا گیا ہے کہ رسول خداؐ نے فرمایا:

تعمل هذه الامة برهة بكتاب الله و برهة بسنة نبيه ثم تعمل بالراى فاذا عملوا به فقد ضلوا و اضلوا۔

یہ امت کچھ عرصہ تو قرآن پر عمل کرے گی اور کچھ عرصہ سنت رسولؐ پر۔ پھر قیاس اور ذاتی رائے پر۔ پس جب لوگ ذاتی رائے پر عمل کرنے لگ جائیں تو یقینی طور پر گمراہ ہوتے ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں۔

اسی مضمون کی ایک حدیث علامہ سیوطی نے بھی "جامع صغیر" میں نقل کی ہے۔

اس دور میں منابع اجتہاد

ہم اس دور کے منابع اجتہاد کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔

حصہ اول: زمانہ صحابہ میں منابع اجتہاد

حصہ دوم: زمانہ تابعین میں منابع اجتہاد

صحابہ کے زمانے میں منابع اجتہاد درج ذیل تھے۔

۱۔ کتاب خدا یعنی قرآن مجید، جدید مسائل کے احکام کی شناخت کے لیے صحابہ کرام سب سے پہلے قرآن کی طرف رجوع کرتے تھے۔ جیسا کہ بعد والے ادوار میں علماء و مجتہدین کرتے تھے۔

۲۔ سنت رسولؐ کہ جس میں آپ کا قول، فعل اور تقریر شامل ہیں۔ جب صحابہ قرآن میں حکم نہ پاتے تو سنت رسولؐ کی طرف رجوع کرتے اور یوں مسئلہ حل کر لیتے۔

۳۔ اجماع

۴۔ شرعی احکام میں اہل علم سے مشورہ کرنا۔ جب احکام کے بارے میں کتاب و سنت میں نص نہ پاتے تو آپس میں مشورہ کر لیتے اور جب ایک حکم پر اتفاق نظر قائم ہو جاتا تو اس کے مطابق عمل کرتے۔

۵۔ مصلحت اندیشی اور دفع مفسدہ کی بنیاد پر اجتہاد بالرائے۔

۶۔ قیاس، اگر مذکورہ بالا منابع سے حصول احکام ممکن نہ ہوتا تو قیاس کا سہارا لیتے۔ صرف امیر المومنینؑ اور آپؑ کے پیروکاروں نے قیاس کو منبع شرعی کے عنوان سے قبول نہیں کیا۔ آخری چار منابع یعنی اجماع، مشورت، اجتہاد بالرائے اور قیاس اسی دور دوئم میں معرض وجود میں آئے اس سے پہلے نہیں تھے۔

کتاب تاریخ الشرائع الاسلامی میں شیخ محمد خضری بک لکھتے ہیں:

اس دوسرے دور میں مصادر تشریع یعنی منابع اجتہاد چار تھے۔ کتاب اللہ، سنت رسولؐ، قیاس یا اجتہاد بالرائے اور اجماع کتاب "فلسفة التشریع فی الاسلام" میں ڈاکٹر محمصانی نے اسی مطلب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ دوسرے منابع مثلاً استحسان، مصالح مرسلہ، قاعدہ استصلاح اور مذہب صحابی وغیرہ اس دور میں نہیں تھے۔ صرف عبداللہ بن

عمر نے اپنی زندگی کے آخری ایام میں منابع اجتہاد میں استحسان نامی منبع کا اضافہ کیا۔اس بات کی گواہی ان کی فقہی کتاب "موسوعۃ فقہ عبداللہ بن عمر" دیتی ہے۔

لیکن دوسرے صحابہ اسے معتبر قرار نہیں دیتے تھے۔ البتہ تابعین کے دور میں ابوحنیفہ کے پیروکار اس کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے اور انھوں نے ہی اسے آگے پھیلایا۔

اس دور کے مشہور مفتی

۱۔ معاذ بن جبل متوفی ۱۷ یا ۱۸ھ

۲۔ عبداللہ بن عباس متوفی ۶۸ھ

۳۔ حضرت عمار یاسر شہادت ۳۶ھ

۴۔ حضرت ابوبکر متوفی ۱۳ھ

۵۔ ابودرداء متوفی ۳۱ یا ۳۲ھ

۶۔ ابورافع متوفی ۳۵ھ

۷۔ ابوسعید خدری متوفی ۷۴ھ

۸۔ ابی بن کعب متوفی ۲۲ یا ۳۰ھ

۹۔ حضرت ابوایوب انصاری متوفی ۵۲ھ

۱۰۔ حذیفہ بن یمانی و جابر بن عبداللہ انصاری متوفی ۷۸

۱۱۔ حضرت سلمان فارسی متوفی ۳۶

۱۲۔ زید بن ثابت متوفی ۵۶

۱۳۔ عبداللہ بن مسعود متوفی ۳۲ھ

۱۴۔ حضرت عمر بن خطاب متوفی ۲۳ھ

۱۵۔ عثمان بن عفان متوفی ۳۵ھ

۱۶۔ عبداللہ بن عمر متوفی ۷۳

۱۷۔ عبداللہ بن عاص متوفی ۶۵ھ

ابن حزم اندلسی اپنی کتاب "الاحکام لاصول الاحکام" (ج۵، ص۹۲) میں کہتے ہیں کہ رسول خداؐ کے صحابہ میں سے حضرت عمر، عبداللہ بن عمر، حضرت علیؑ، حضرت عائشہ، ابن مسعود اور زید بن ثابت نے سب سے زیادہ فتوے دیے۔

اس دور کے مشہور کاتب

حضرت ابوبکر کے کاتب حضرت عثمان بن عفان، حضرت عمر کے زید بن ثابت اور حضرت عثمان کے مروان بن حکم تھے۔ جبکہ امیر المومنینؑ حضرت علیؑ رسول خداؐ کے غلام عبداللہ بن ابی رافع کو بطور کاتب منتخب کیا۔

علیؑ مرجع عام

رحلت رسول اکرمؐ کے بعد حضرت علیؑ صحابہ کے درمیان ایک مرجع کی حیثیت رکھتے تھے۔ ''طبقات الکبریٰ ابن سعد'' (ج ۲، ص ۳۳۲) میں ابن عباس سے نقل کیا گیا ہے کہ جب کوئی قابل وثوق شخص حضرت علیؑ سے فتویٰ نقل کرتا تو ہم اس پر عمل کرتے اور اس سے لاپروائی نہیں برتتے تھے۔ اسی مضمون کی ایک روایت کتاب ''الجرح والتعدیل'' میں حافظ رازی نے، ''صواعق محرقہ'' میں ابن حجر ہیثمی اور تاریخ الخلفاء، میں سیوطی نے نقل کی ہے۔

نیز کتاب ''استیعاب ابن عبدالبر'' (ج ۲، ص ۴۶۲) تہذیب التہذیب (ج ا، ص ۳۳۷) اور اصابہ ابن حجر عسقلانی میں بھی ایسی ایک روایت موجود ہے۔ ابواسحاق شیرازی کتاب طبقات الفقہا میں ابن عباس سے نقل کرتے ہیں:

اعطی علی علیه السلام تسعة اعشار العلم و انه لاعلمهم بالعشر الباقی

علم کے دس حصوں میں سے نو حصے حضرت علیؑ کو عطا کیے گئے اور دسویں حصے میں بھی دوسروں کے شریک ہیں اور اس میں وہ دوسروں سے زیادہ عالم ہیں۔

نیز اس مضمون کی ایک روایت ابونعیم نے اپنی کتاب ''حلیہ'' اور محمد طاہر شیرازی نے اپنی کتاب ''اربعین'' میں نقل کی ہے۔

علیؑ کے بارے میں قول عائشہ

حضرت عائشہ سے تواتر کے ساتھ نقل کیا گیا ہے کہ ان علیا اعلم الناس بالسنۃ یعنی دوسروں کی نسبت سنت رسول کو حضرت علیؑ زیادہ جانتے تھے۔ اس قول کو 'استیعاب ابن عبدالبر، تاریخ الخلفا، استعاف الراغبین، ذخائر العقبی اور مناقب خوارزمی میں نقل کیا گیا ہے۔

قول عطا ابن ریاح

طبقات الفقہا کے مصنف ابواسحاق شیرازی کہتے ہیں کہ عطا ابن ریاح سے پوچھا گیا کہ کیا صحابہ میں سے علیؑ سے بڑھ کر بھی کوئی عالم ہے؟ اس سے کہا نہیں خدا کی قسم علیؑ سب سے بڑے عالم ہیں۔

قول عمر

کتاب ''المناقب والسنن'' اور الدر المنثور میں حضرت عمر سے نقل کیا گیا ہے کہ:

لو لا علی ﷺ لهلک عمر و لا یفتین احد کم فی المسجد و علی حاضر۔

اگر علیؑ نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتا، جب حضرت علیؑ مسجد میں موجود ہوں تو تم میں سے کوئی بھی فتویٰ نہ دیا کرے۔

نیز کہا کہ حضرت علیؑ قضاوت کرنے میں ہم سب سے بہتر ہیں۔

طبقات کبریٰ ابن سعد، اخبار القضاۃ وکیع، مستدرک حاکم نیشاپوری، تاریخ کبری بخاری اور طبقات مالکیہ کے علاوہ دوسری کتب حدیث وتراجم میں بھی حضرت عمر کا مذکورہ بالا قول موجود ہے۔

طبقات الفقہاء میں ابو اسحاق شیرازی حسن بصری سے نقل کرتے ہیں کہ:

اصحاب کی ایک محفل میں حضرت عمر حضرت علیؑ سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں انت اعلمهم و افضلهم

اے علی تم ان سب سے زیادہ عالم اور افضل ہو۔

مناقب احمد بن حنبل میں آیا ہے کہ:

ان عمر بن خطاب اذا اشكل عليه اخذ من علي

جب حضرت عمر ابن خطاب کو کوئی مشکل مسئلہ پیش آجاتا تو وہ اسے حضرت علی علیہ السلام سے حل کرواتے۔

مناقب ابن شہر آشوب میں نقل کیا گیا ہے کہ حضرت عمر کہتے ہیں:

كنا امرنا اذا اختلفنا في شئي ان نحكم علي ابن ابي طالب۔

وقت اختلاف ہم علی ابن ابی طالب کو حکم اور منصف قرار دینے پر مامور ہیں۔

الفائق و الاہانۃ اور تاریخ بلاذری میں نقل کیا گیا ہے کہ حضرت عمر نے کہا:

اعوذ بالله من معضلة ليس لها ابو الحسنؑ

ایسی مشکل کے وقت خدا کی پناہ چاہتا ہوں جب حضرت علیؑ موجود نہ ہوں۔

قول مغیرہ

کتاب استیعاب ابن عبد البر میں مغیرہ سے نقل کیا گیا ہے کہ:

ليس لاحد منهم اقوى قولا في الفرائض من علي۔

فرائض بیان کرنے میں اصحاب رسولؐ میں سے علیؑ سے بڑھ کر کوئی نہیں۔

ایک نکتہ

شیعہ معتقد ہیں کہ علم امامؑ مجتہدین کے برعکس اجتہاد بالرائے کا محتاج نہیں ہے بلکہ رسول خدا کا عطا کردہ ہے۔ امامؑ بھی آنحضرتؐ کی طرح شرعی احکام بیان کرنے میں خطا سے مبرا ہے۔ اس کی وضاحت آگے آئے گی۔

ائمہؑ بعد از علیؑ

عصر اصحاب میں حضرت علی علیہ السلام کے بعد آپؑ کے جانشین حضرت امام حسن علیہ السلام تھے۔ جن کی شہادت انچاس (۴۹) ہجری میں ہوئی۔

کتاب ''تدریب الراوی'' میں علامہ سیوطی لکھتے ہیں:

حضرت امام حسنؑ نے فقہ میں ایک کتاب لکھی تھی۔ جو بہت سے علماء اور فقہا کے مورد استفادہ رہی ہے۔

اس کتاب میں حکیمانہ باتیں، مواعظ اور نصائح اس قدر زیادہ ہیں کہ جنھیں شمار نہیں کیا جاسکتا۔

آپؑ کی شہادت کے بعد حضرت امام حسینؑ (شہادت ۶۱ھ) پھر امام زین العابدینؑ (شہادت ۹۵) لوگوں کے لیے مرجع عام تھے۔

امام حسینؑ کے مناقب و فضائل اہل سنت کے تمام محققین نے اپنی کتب میں ذکر کیے ہیں جو کہ محتاج بیان نہیں۔ اسی طرح حضرت امام زین العابدینؑ کے فضائل و مناقب بھی بہت زیادہ ہیں۔

علامہ زہری آپؑ کے بارے میں کہتے ہیں کہ میں نے امام زین العابدینؑ سے بڑھ کر کسی کو فقیہ نہیں دیکھا۔ اس جملے کو مالک نے بھی اپنی کتاب ''الموطا'' میں نقل کیا ہے۔

حضرت امام زین العابدینؑ صاحب صحیفہ کے نام سے بھی مشہور ہیں۔

عصر اصحاب کے مشہور مجتہد اہل سنت کی نظر میں

بہتر ہے کہ ان مجتہدین کا بھی تذکرہ ہو جائے جنھیں اہل سنت عصر اصحاب کے مشہور مجتہد قرار دیتے ہیں۔

مدینہ منورہ کے مشہور مجتہدین یہ تھے:

ابوذر غفاری متوفی (۳۱ یا ۳۲ ہجری)، ابوھریرہ متوفی ۵۸ ہجری، سہیل بن ساعدی متوفی ۹۱ ہجری عروہ بن زبیر بن عوام متوفی ۹۴ یا ۹۹ ہجری، ابوسلمہ بن عبدالرحمان مخزومی متوفی ۹۴، سلیمان بن یسار متوفی ۹۴ھ، عبیداللہ بن عتبہ متوفی ۹۸ھ، خارجہ بن ثابت متوفی ۹۹، عتبہ بن مسعود، ابان بن عثمان اور سہل بن سعد متوفی ۹۱ھ،

مکہ مکرمہ کے مشہور مجتہد عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب (متوفی ۶۸) اور مجاہد بن جبیر (متوفی ۱۰۰ یا ۱۰۳) تھے۔

عراق کے مشہور مجتہد حضرت سلمان فارسی (متوفی ۳۶) تھے کہ جن کے بارے میں رسول خداؐ نے فرمایا تھا اللہ من اھل البیت، یعنی سلمان میری اہل بیتؑ میں سے ہے۔

شام کے مشہور مجتہد یہ تھے:

خولانی متوفی ۸۰ھ، عبداللہ یسر متوفی ۸۸ھ، وائلہ بن اسقع، عبدالرحمن اشعری متوفی ۷۸، شام میں سب سے آخر میں فوت ہونے والے صحابی عبداللہ یسر تھے۔

کوفہ کے مشہور مجتہد

عمار بن یاسر شہادت ۳۶ھ، علقمہ بن قیس نخعی متوفی ۶۵ھ، مسروق بن اجدع ہمدانی متوفی ۶۳ھ، عبیدۃ بن عمرو سلمان متوفی ۹۲ھ، عبداللہ بن ابی اوفی متوفی ۸۶ھ، یہی وہ آخری صحابی تھے جنھوں نے کوفہ میں وفات پائی۔ سعد بن جبیر متوفی ۹۶ھ، ابراہیم بن یزد نخعی متوفی ۹۵ یا ۹۶ھ، ابوایوب انصاری متوفی ۵۲ھ، عبداللہ بن قیس یعنی ابوموسیٰ اشعری متوفی ۴۲، یا ۵۲ھ اور اسود بن یزید نخعی متوفی ۹۵ھ۔

بصرہ کے مشہور مجتہد

انس بن مالک متوفی ۹۱ یا ۹۳ھ، ابوالاسود دوئلی متوفی ۶۹، بصرہ میں فوت ہونے والے آخری صحابی انس بن مالک تھے۔

معاذ بن جبل متوفی ۱۷ یا ۱۸ھ اردن کے مشہور مجتہد تھے۔

عبداللہ بن عمرو بن عاص متوفی ۶۵ھ اور عبداللہ بن حرث زیدی (۱۴) مصر کے، عبداللہ بن عمرو ابوابی (۱۵) فلسطین کے، رویفع بن ثابت افریقہ اور مسلمہ بن اکوع بادیہ کے مشہور مجتہد تھے۔

کتاب طبقات ابن سعد (ج ۲، ص ۳۳۲) تہذیب التہذیب ابن حجر عسقلانی کے بعد عبداللہ بن مسعود، ابی بن کعب، زید بن ثابت، ابوذر غفاری، سلمان فارسی، عمار یاسر، ابوسعید خدری، ابوایوب انصاری، معاذ بن جبل اور عبداللہ بن عمر کو اس دورہ کے مشہور ترین مجتہد قرار دیا گیا ہے۔

ابواسحاق شیرازی نے کتاب ''طبقات'' میں فقیہ اور اہل فتویٰ کے عنوان سے بہت سے صحابہ کا ذکر کیا ہے۔ کہتے ہیں فقیہ اور اہل فتویٰ کے عنوان سے عورتوں میں سے حضرت فاطمہؑ بنت رسولؐ، حفصہ بنت عمر، ام سلمہ، ام حبیبہ، اسما بنت ابوبکر، ام الفضل بنت حارث اور ام ہانی بنت ابوطالبؑ کے اسماء قابل ذکر ہیں۔

اس دور کے مشہورہ واقعات

زمانہ اصحاب میں بہت سے ایسے واقعات رونما ہوئے جو پہلے زمانے میں نہیں تھے۔ ان میں سے بعض درج ذیل ہیں۔

۱۔ اختلاف خلافت

امر خلافت کے بارے میں امت مسلمہ اختلاف کا شکار ہوگئی۔ کچھ افراد حضرت علیؑ کو خلافت کا حقدار سمجھتے تھے جبکہ بعض حضرت ابوبکر کو۔ نیز بعض حضرت علیؑ کو پہلا اور بعض چوتھا خلیفہ قرار دیتے تھے۔

۲۔ اصحاب جمل

یہ افراد صرف حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان کو خلیفہ سمجھتے تھے جبکہ حضرت علیؑ کو خلیفہ تسلیم نہیں کرتے تھے۔ یہ حضرت عائشہ، طلحہ اور زبیر کے فتاویٰ پر عمل پیرا تھے۔ ۵۸ ہجری میں حضرت عائشہ کی وفات کے ساتھ ہی مذہب اصحاب جمل کا خاتمہ ہوگیا۔

۲۔ مذہب اموی

یہ کہتے تھے کہ حضرت عثمان کے بعد معاویہ اور اس کی اولاد خلافت کی حقدار ہے۔ بنی امیہ کی حکومت کے خاتمہ کے ساتھ یہ مذہب بھی ختم ہوگیا۔

۳۔ مذہب مرجئہ

یہ وہ افراد تھے جنھوں نے لوگوں سے کنارہ کشی اختیار کر رکھی تھی۔ جنگ سے گریزاں تھے اور حکم کو خدا کی طرف منسوب کرتے

تھے۔ ان میں سے عبداللہ بن عمر، سعد بن ابی وقاص، محمد بن سلمہ، اسامہ بن زید، ابو سعید خدری اور حسان بن ثابت کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ ان میں بعض معتقد تھے کہ صرف خدا پر ایمان لانا کافی ہے۔ عمل کی ضرورت نہیں ہے۔ ایمان کے ہوتے ہوئے معصیت ضرر رساں نہیں جیسا کہ کفر کے ہوتے ہوئے عمل وطاعت فائدہ مند نہیں۔

۴۔ مذہب نہروان

انھیں خوارج اور حروریہ بھی کہتے ہیں۔ انھیں خوارج اس لیے کہتے ہیں کیونکہ یہ حضرت علیؑ سے جنگ کرنے کے ارادہ سے کوفہ سے خارج ہو گئے تھے اور حرور اس لیے کہتے ہیں کیونکہ کوفہ سے نکلنے کے بعد انھوں نے حروراء نامی قصبے کی طرف جانے کا قصد کیا۔ چونکہ یہ جنگ نہروان کے مقام پر لڑی گئی لہٰذا انھیں نہروان بھی کہتے ہیں۔

بنی امیہ کے دور میں ان کی قوت وطاقت اپنے جوبن پر تھی۔ ان میں سے بعض نے بصرہ کے نزدیک واقع مقام بطائح کو اپنا مرکز بنا رکھا تھا اور بعض نے حضر موت، یمامہ اور طائف کو۔ بنی امیہ اور ان کے درمیان ہمیشہ جنگ رہی۔ لیکن جب عباسیوں نے اسلامی حکومت کو اپنے قبضہ میں لیا تو ان پر زوال آ گیا۔ اس دور میں بھی خلیج فارس میں ان کے بچے کھچے افراد موجود ہیں۔

۶۔ خوارج کا ایک خاص گروہ

یہ معتقد تھے کہ حضرت ابو بکر اور حضرت عمر کی خلافت صحیح تھی۔ حضرت عثمان کی چھ سال اور حضرت علیؑ کی تحکیم سے پہلے تک خلافت صحیح تھی۔ یہ حضرت عائشہ، طلحہ اور زبیر کی مذمت کرتے تھے۔ معاویہ، عمرو بن عاص اور ابو موسیٰ اشعری کو کافر قرار دیتے تھے۔ ان کے نزدیک خلیفہ میں یہ شرط ضروری ہے کہ وہ مسلمانوں کے اختیار میں ہو۔ (ص ۱۳۲، سطر ۳)

نیز ان کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے کہ خلیفہ اپنے فیصلے غیر سے کروائے۔ شرعی احکام پر عمل کرنا اور ترک محرمات کو جزءِ ایمان سمجھتے تھے۔ صرف خدا کا اعتقاد رکھنا ایمان کے لیے کافی نہیں سمجھتے تھے۔ جو واجبات پر عمل نہ کرے اور کبیرہ گناہوں کا ارتکاب کرے ان کے نزدیک کافر ہے۔ خوارج کے مختلف گروہ تھے۔ ان میں سے ایک گروہ عبداللہ اباض کا پیروکار ہے جو آج بھی مسقط میں موجود ہے۔

۷۔ کیسانی مذہب کا آغاز

یہ کیسان نامی شخص کے پیروکار تھے۔ لوگوں کو محمد بن حنیفہ کی خلافت کی طرف دعوت دیتے تھے کیونکہ ان کے نزدیک خلافت محمد بن حنفیہ کا حق ہے۔

۸۔ تدوینِ سنت میں اختلاف

حضرت علیؑ اور آپ کے شیعہ تدوینِ سنت پر زور دیتے تھے جیسا کہ علامہ سیوطی نے اپنی کتاب تدریب الراوی میں صریحاً اس کا تذکرہ کیا ہے جبکہ حضرت ابو بکر اور حضرت عمر تدوینِ سنت سے منع کرتے تھے۔

۹۔ مدینہ سے فقہاء کے خروج میں اختلاف

حضرت عمر والی، قاضی اور گورنر کے علاوہ کسی کو مدینہ سے خارج نہیں ہونے دیتے تھے۔ لیکن حضرت علی علیہ السلام کہتے تھے فقہاء مدینہ سے دوسرے بلاد کی طرف جائیں تاکہ وہاں کے افراد کو اسلام کی تبلیغ کریں۔

۱۰۔ بعض اصحاب مختلف اسلامی بلاد کی طرف ہجرت کر گئے۔ جہاں بھی گئے وہاں کے رہنے والوں کے لیے مرجع عام بن گئے۔

اوائل خلافت عثمان میں عبداللہ بن عباس مکہ چلے گئے اور وہاں لوگوں کے شرعی مسائل حل کیا کرتے تھے۔ ۶۸ھ کو طائف میں وفات پائی۔ علقمہ بن قیس نخعی، سعید بن جبیر اور ابراہیم بن بن یزید نخعی کوفہ میں لوگوں کو شرعی احکام بتاتے تھے۔ عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عمرو بن عاص مصر میں، انس بن مالک بصرہ میں اور عبدالرحمان اشعری شام میں شرعی وظائف انجام دیتے تھے۔ بعض افراد مدینہ ہی میں رہ گئے۔ ان میں معروف ترین عبداللہ بن عمر اور زید بن ثابت ہیں۔

۱۱۔ قول، فعل اور تقریر رسولؐ جو کہ سنت رسول کہلاتے ہیں کو احکام کی شناخت کے لیے منبع قرار دیا گیا جس طرح کہ زمانہ رسول میں بھی مورد استناد تھے۔

۱۲۔ فقہ اجتہادی کے اولین منبع یعنی قرآن مجید کو جمع کیا گیا۔ جس کی وجہ سے اہل اجتہاد کو اجتہاد کرنے میں آسانی ہوگئی۔ کتاب ''الفہرست'' میں ابن ندیم کہتے ہیں کہ حضرت علی علیہ السلام تین دن تک گھر میں رہے یہاں تک کہ قرآن جمع کرلیا۔(۱۶)

۱۳۔ غیر عبادی مسائل میں اجتہاد کی شدت احتیاج۔

۱۴۔ اجتہاد بالرائے میں اختلاف: حضرت علیؑ سالم بن عمر اور زید بن ثابت اس سے منع کرتے تھے جبکہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر اسے جائز قرار دیتے تھے بلکہ اس پر عمل بھی کرتے تھے۔

۱۵۔ احکام بیان کرنے کے لیے کوئی شخص بطور خاص معین نہیں تھا۔ جس کی وجہ سے لوگ ہر مجتہد کا فتویٰ قابل قبول سمجھتے تھے اس کا یہ فتویٰ دوسروں کے مخالف ہو یا موافق۔

۱۶۔ کتاب وسنت کی طرح اجماع کو بھی منبع اجتہاد قرار دے دیا گیا۔ جبکہ اس سے پہلے مسلمانوں میں اجماع نام کی کوئی شے نہیں تھی۔

۱۷۔ اجتہاد بالرائے کہ جس میں قیاس بھی شامل ہے کو منبع اجتہاد کی حیثیت حاصل ہوگئی حالانکہ اس سے پہلے اجتہاد بالرائے موجود نہیں تھا۔

۱۸۔ کتب کی تالیف وتدوین جیسا کہ حضرت علیؑ نے ایک کتاب تحریر کی۔

اصول کافی میں صیرفی سے نقل کیا گیا ہے کہ حضرت امام جعفر صادقؑ فرماتے ہیں:

ان عندنا مالانحتاج معه الى احد من الناس وان الناس ليحتاجون الينا وان عندنا كتاباً املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخط علي، فيه كل حلال وحرام۔

ہمارے پاس ایک ایسی شئے ہے کہ جس کے ہوتے ہوئے ہم کسی کے محتاج نہیں ہیں۔ جبکہ تمام لوگ ہمارے محتاج ہیں۔ ہمارے پاس ایک کتاب ہے جسے رسول خداؐ نے حضرت علیؑ کو لکھوائی تھی اور آپؑ نے لکھی تھی۔ اس میں تمام حلال وحرام اشیاء کا بیان ہے۔

اس دور میں اور بھی کتابیں تالیف کی گئیں۔ جن میں سے سلمان فارسی، ابوذر غفاری، اصبغ بن نباتہ، ابورافع اور عبیداللہ بن ابی رافع کی کتب قابل ذکر ہیں۔ لیکن یہ تمام کتب بظاہر ان امور کے بارے میں تھیں جو قرآن کے ساتھ مربوط ہیں۔ ایسی کتابیں نہیں تھیں جو تفسیر و معانی، غرائب، لغات، قرأت، متشابہات ومحکمات، فضائل، عدد آیات، ناسخ ومنسوخ، اور کیفیت نزول واحکام قرآن کے عنوان سے لکھی گئی ہوں۔

نیز قرآن کے دوسرے پہلوؤں مثلاً جوابات القرآن، المجاز، نظم القرآن، متشابهه القرآن، اعجاز القرآن فی نظمه و تالیفه اور المسائل المنشوره فی القرآن کے عنوان سے بھی کوئی کتاب نہیں لکھی گئی بلکہ جتنی بھی کتابیں تالیف ہوئیں سب کی سب فقہی احکام کے بارے میں تھیں جیسا کہ بعض احادیث سے استفادہ ہوتا ہے۔

۱۹۔ بعض خلفاء مثلاً حضرت ابوبکر اور حضرت عمر نے احادیث کی تدوین کی شدید مخالفت کی۔ جس کی وجہ سے فقہ اجتہادی اپنے دوسری منبع یعنی سنت سے کچھ عرصہ تک دور ہوگئی۔

۲۰۔ حدیث کے معتبر ہونے اور اس پر عمل کرنے کے لیے حفاظ اور قراء حدیث کی تائید وتصدیق ضروری تھی۔ جب تک حفاظ حدیث کسی حدیث کی تائید نہ کرتے اس وقت اسے معتبر نہیں سمجھا جاتا تھا۔

۲۱۔ حفاظ اور قراء کا اعتراف کرنا کہ انھوں نے بعض احکام بیان کرنے میں اشتباہ اور غلطی کی ہے۔

۲۲۔ اس دور کے علماء اجتہاد کے عنوان سے احکام کی تحقیق نہیں کرتے تھے کیونکہ اس دور میں اجتہاد کے لیے کسی خاص وقت اور کوشش کی ضرورت نہیں تھی۔ بلکہ آسانی سے اجتہاد ہو جاتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ اس دور کے علماء روزمرہ زندگی کے دوسرے کاموں میں مشغول رہتے تھے۔ ضرورت پڑنے پر کتاب وسنت کی طرف رجوع کرتے اور مسئلہ حل کر لیتے۔

۲۳۔ فقہ اور فقیہ کا آغاز

اس دور سے پہلے بلکہ خود اس دورہ کے اوائل میں فقہ اور فقیہ کے عناوین موجود نہیں تھے۔ اہل علم حضرات قاری اور حافظ کے نام سے پکارے جاتے تھے۔ کیونکہ صرف وہی حضرات قرآن پاک کی تلاوت کیا کرتے اور یہی وجہ دوسروں سے ان کے امتیاز کا باعث بنی۔ کیونکہ اس دور میں لوگوں کی اکثریت پڑھی لکھی نہیں تھی۔ اسی بارے میں ابن خلدون اپنی کتاب کے مقدمہ میں کہتے ہیں:

رسول خداؐ کے تمام اصحاب اہل فتویٰ نہیں تھے بلکہ یہ کام صرف ان حافظین قرآن کے ساتھ مخصوص تھا جو ناسخ و منسوخ اور محکم ومتشابہ کو جانتے تھے۔ اسی وجہ سے انھیں قاری بھی کہا جاتا تھا۔

مزید کہتے ہیں:

کچھ عرصہ بعد اسلامی حدود میں وسعت آ گئی۔ عرب سے جہالت ختم ہوگئی۔ یہی وہ وقت تھا جب ان پر استنباط احکام کے دروازے کھلنے لگے۔ قاری اور حافظین کی لفظیں بدل گئیں اوران پر فقیہ اور عالم کا اطلاق ہونے لگا۔

۲۴۔ فتاوی کا محدود ہونا اور اس کے لیے خاص افراد کا تعین، جبکہ دوسرے افراد کے لیے فتویٰ دینے کی ممانیت۔

۲۵۔ خوارج اوران کی فقہ کا آغاز۔

۲۶۔ ہر قسم کی کوشش پر لفظ اجتہاد کا اطلاق ہونے لگا چاہے وہ اعتقادی اصول کی شناخت کے سلسلے میں کی گئی ہو یا فرعی احکام کی شناخت کے لیے۔ عبادت کیلئے ہو یا زھد کے لیے۔

۲۷۔ فقہاء اور مجتہدین کے مابین اختلافی مسائل کا شہرہ نہیں تھا۔

۲۸۔ جہاں نص موجود نہ ہو وہاں ملاک اور معیار اجتہاد کا نہ ہونا۔

۲۹۔ تعارض کی صورت میں قواعد وقوانین کا نہ ہونا۔

۳۰۔ اجتہاد کا کسی خاص فن کی صورت میں نہ ہونا۔ جس کی وجہ سے اس بارے میں تعلیم وتعلم کا سلسلہ بھی نہیں تھا۔ بلکہ آسانی سے اجتہاد ہو جاتا تھا۔

۱۲۔ تابعین کے زمانے میں اجتہاد بالرائے

بحث میں داخل ہونے سے پہلے تابعین کی پہچان ضروری ہے۔

تابعین تابع کی جمع ہے۔ تابع اس شخص کو کہتے ہیں جس نے آنحضرت کو نہ دیکھا ہو لیکن آپؐ کے اصحاب کو درک کیا ہو اور اہل اسلام میں سے بھی ہو۔ جس نے اسلام لانے کے بعد کسی صحابی سے ملاقات نہ کی ہو لیکن تابعین کو دیکھا ہو اسے تابع تابعین کہتے ہیں۔

تابعین کا دور دوسری صدی سے شروع ہوا۔ اس دور میں اجتہاد بالرائے رائج تھا۔ تابعین اہلسنت کے بڑے بڑے فقہاء ذاتی رائے سے احکام بیان کرتے تھے۔

قول ابوحنیفہ

علامہ دمیری کہتے ہیں کہ رسول خداؐ کے احکام سرآنکھوں پر اور وہ احکام جو صحابہ سے ہم تک پہنچے ہیں وہ بھی قابل قبول ہیں۔ رہے دوسروں کے اقوال تو اس بارے میں وہ بھی صاحب نظر ہیں اور ہم بھی۔ کتاب اعلام الموقعین عن رب العالمین (ج ۲، ص ۲۰۱) میں ابن قیم جوزی ابوحنیفہ سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا:

> کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ ہمارے نظریات کے مطابق فتویٰ دے۔ مگر جب اسے معلوم ہو جائے کہ ہم نے ان نظریات کو کہاں سے لیا ہے۔

کتاب ''ایقاظ ھمم ذوی الابصار'' (ص ۷۲) اور الانتقاد' (ص ۴۵) میں بھی مذکورہ کلام کو نقل کیا گیا ہے۔

نیز ابوحنیفہ کہتے ہیں:

ہمارا علم بھی رائے ہے اور ہم نے سب سے بہتر اسی کو پایا ہے۔ اگر کوئی اس سے بہتر لے آئے تو ہم اسے قبول کرنے کو تیار ہیں۔

کتاب "حجۃ اللہ البالغۃ" (ج ۱، ص ۱۵۲) تالیف شاہ ولی اللہ دہلوی اور عمدۃ التحقیق الباني (ص ۳۹) میں تقریباً اسی مضمون کا ایک قول نقل کیا گیا ہے کتاب "المنتظم" میں ابن جوزی اور کتاب "محاضرۃ الابرار" میں علامہ محی الدین نوری کہتے ہیں:

شرعی احکام کے استنباط میں ابوحنیفہ رائے اور قیاس پر عمل کرنے میں غلو کی حد تک بڑھ گئے۔ حتیٰ کہ کہنے لگے آج اگر رسول خداؐ موجود ہوتے تو میری اکثر آراء قبول کر لیتے۔ مزید کہا: کیا دین اچھی رائے کے علاوہ کسی اور شے کا نام ہے؟

الملل والنحل ج ۲، ص ۳۹ میں ابن حزم ظاہری ابوحنیفہ سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا:

وہ علم جسے ہم نے حاصل کیا رائے پر مبتنی ہے۔ اگر کوئی اس کے برعکس رائے رکھتا ہے تو وہ اس پر حجت ہے۔ ہماری رائے ہم پر حجت ہے۔

کتاب النظم الاسلامیہ میں نقل کیا گیا ہے:

ابوحنیفہ شرعی احکام کے استنباط کے لیے بڑی حد تک رائے پر عمل کرتے تھے۔ اگر خبر واحد کی صورت میں نص موجود ہوتو اس پر بھی اپنی رائے کو مقدم سمجھتے تھے۔ کیونکہ وہ صرف خبر متواتر اور اجماع پر عمل کرتے تھے۔

ابن شہر اشوب کتاب "مناقب" میں لکھتے ہیں:

مشہور ہے کہ ابوحنیفہ کہا کرتے تھے کہ اگر راہ راست پر چلوں تو میری پیروی کرنا اگر بھٹک جاؤں تو راہ راست پر لگا دینا۔

کتاب "تاریخ الخلفاء" میں جلال الدین سیوطی ابن سعد سے نقل کرتے ہیں:

جب لوگوں نے حضرت ابوبکر کی بیعت کی تو اس وقت انھوں نے ایک خطبہ دیا۔ جس کے ضمن میں کہا کہ میں تم میں کسی سے بھی بہتر نہیں ہوں پس میرا خیال رکھنا۔ اگر تو میں صحیح راستہ اختیار کروں تو میری پیروی کرنا اگر منحرف ہو جاؤں تو مجھے راہ راست پر لگا دینا۔ تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ ایک شیطان ہر وقت مجھ پر مسلط رہتا ہے۔

کتاب "الانتقاء" میں ابن عبد البر ابوحنیفہ سے نقل کرتے ہیں:

حصول احکام کے سلسلے میں اگر قرآن اور سنت میں نص موجود نہ ہو تو اقوال صحابہ کی طرف رجوع کرتا ہوں اور ان کے کلام سے عدول نہیں کرتا۔ لیکن جب ابراہیم، شعبی، ابن سیرین، حسن، عطا اور سعید بن جبیر جیسے افراد کی آراء دیکھتا ہوں تو خود اجتہاد کرتا ہوں۔ ان کی آراء کی پروا نہیں کرتا کیونکہ ان کی آراء خود ان کے نظریات پر مبنی ہیں۔

علامہ طریحی مجمع البحرین میں کہتے ہیں:

فقہاء کے نزدیک اصحاب رائے اصحاب قیاس ہی کو کہتے ہیں مثلاً اصحاب ابوحنیفہ اور اصحاب ابوالحسن اشعری وغیرہ۔

یہ کہتے ہیں کہ رسول خداؐ کی رحلت کے بعد لوگوں کی رائے پر عمل کر سکتے ہیں۔

ابوحنیفہ سے پوچھا گیا کہ اگر تمھارا قول قرآن کے مخالف ہو تو پھر کیا کرنا چاہیے؟ جواب دیا قرآن پر عمل کرو اور میرے قول کو چھوڑ دو۔ پھر پوچھا گیا کہ اگر رسول خداؐ کی کوئی حدیث تمھاری رائے کے مخالف ہو تو پھر کیا کرنا چاہیے؟ جواب دیا: رسول اکرمؐ کے کلام کو لے لو میرے کلام کو چھوڑ دو۔

اجتہاد بالرائے کے بارے میں اقوال تابعین

علامہ ابن قیم جوزی نے کتاب "اعلام الموقعین عن رب العالمین" (ج ۱، ص ۷۵) میں اجتہاد بالرائے کے بارے میں علمائے تابعین کے نظریات ذکر کیے ہیں۔ ان میں سے بعض نظریات درج ذیل ہیں۔

کوفہ کے فقیہ علامہ عامر شعبی (متوفی ۱۰۷ھ) نکاح کے ایک مسئلہ کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر میں ذاتی رائے کی بنا پر جواب دوں تو اسے قبول نہ کرنا۔ نیز ان سے نقل کیا گیا ہے۔

جو احکام رسول اکرمؐ کے اصحاب کے ذریعے تم تک پہنچیں انھیں قبول کر لو اور جو ذاتی رائے کی بنیاد پر بیان کیے گئے ہوں انھیں قبول نہ کرو۔

راھویہ فرقے کے پیشوا اسحاق بن راھویہ فقیہ مکہ عیینہ سے نقل کرتے ہیں کہ اجتہاد بالرائے علماء سے مشورہ کرنے کو کہتے ہیں نہ کہ ذاتی رائے کی بنا پر جواب دینے کو۔

ابن ابی خثیمہ نقل کرتے ہیں کہ عمر بن عبدالعزیز نے لوگوں کو لکھا کہ سنت رسولؐ کے مقابلے میں کسی کو بھی ذاتی رائے کے اظہار کرنے کا حق نہیں ہے۔

محمد بن اسماعیل بخاری کہتے ہیں کہ ابن سلمہ نے کہا ایسے شخص کی محفل سے پرہیز کرو جو کہتا ہے کہ کیا تمھاری رائے یہ ہے؟ کیا تمھاری رائے وہ ہے؟

نیز ابن شہر آشوب سے نقل کیا گیا ہے کہ انھوں نے کہا:

راہ سنت کو اپناؤ اور ذاتی رائے سے اجتناب کرو۔

مزید کہا کہ یہود و نصاریٰ نے جب رائے پر عمل کرنا شروع کر دیا تو وہ اس علم سے محروم ہو گئے جو ان کے پاس تھا۔

اوزاعی فرقے کے پیشوا عبدالرحمن اوزاعی سے نقل کیا گیا ہے کہ سابقین کے آثار کی پیروی کرو اگرچہ لوگ تمھیں رافضی ہی کیوں نہ کہیں اور لوگوں کی رائے سے پرہیز کرو۔

۱۳۔ اجتہاد بالرائے کی طرف رغبت تابعین کے اسباب

اجتہاد بالرائے کی طرف رغبت تابعین کے علماء نے مندرجہ ذیل اسباب ذکر کیے ہیں۔

الف: اصحاب رسولؐ کی عدم موجودگی

اجتہاد بالرائے کی طرف تابعین کی رغبت کا پہلا سبب تو یہ تھا کہ اس وقت صحابہ موجود نہیں تھے۔ کیونکہ جب تک صحابہ زندہ تھے فقہاء مشکل پڑنے پر ان کی طرف رجوع کرتے اور یوں دینی مسائل حل کر لیتے۔

ب: سنت رسولؐ سے لاعلمی

چونکہ مرکز اہل رائے یعنی کوفہ مرکز اہل حدیث یعنی مدینہ سے دور تھا۔ جس کی وجہ سے اکثر افراد رسول خداؐ کی احادیث سے آگاہ نہ ہو سکے۔ اس زمانے میں فقہاء دو بڑے گروہوں یعنی اہل رائے اور اہل حدیث میں بٹے ہوئے تھے۔ ان میں سے ہر ایک کی فقہی روش جداگانہ تھی۔ اہل حدیث رائے کے برعکس احادیث کی طرف زیادہ توجہ دیتے تھے جبکہ اہل رائے غالب طور پر غیر نقلی علوم پر تکیہ کرتے تھے۔(۱۷)

عراق میں اہل رائے کے سرپرست ابوحنیفہ نعمان بن ثابت (متوفی ۱۵۰ھ) تھے۔ جبکہ حجاز (یعنی مدینہ) میں اہل حدیث کے سرپرست مالک بن انس اصحی (متوفی ۱۷۹ھ) تھے۔ حجاز چونکہ نزول وحی، آنحضرتؐ اور آپ کے اصحاب کا مرکز تھا اسی وجہ سے فقہاء حجاز دوسروں کی نسبت سنت رسولؐ سے زیادہ آشنا تھے۔ جبکہ عراق (کوفہ) مذکورہ خصوصیات سے محروم تھا۔

دوسری وجہ یہ تھی کہ مرکز حدیث (مدینہ) سے فقہا عراق تک بہت ہی کم احادیث پہنچیں۔ دوسرا یہ کہ ان تھوڑی سی احادیث میں بھی بڑی حد تک جعلی احادیث موجود تھیں۔ یہی وجہ تھی کہ جدید مسائل کے حل کرنے کے لیے ذاتی سوچ اور اجتہاد بالرائے کا سہارا لیتے تھے۔ لیکن آہستہ آہستہ افراط پر اتر آئے۔

د۔ رسول خداؐ کی طرف جھوٹی نسبت دینے کا خوف

چونکہ ابتدائے اسلام اور ادوار اجتہاد کے دور اول ہی سے احادیث جعل ہونا شروع ہو گئیں۔ خصوصاً بنی امیہ کے دور میں جعل احادیث میں کافی تیزی آگئی۔ لہٰذا بعض فقہاء بعض احادیث پر اعتماد نہیں کرتے تھے کہ مبادا رسول اکرم پر افترا نہ ہو جائے کیونکہ ممکن ہے کہ یہ حدیث جعلی ہو۔

ہ: بعض بے دین علماء

اجتہاد بالرائے کی طرف رغبت کی پانچویں وجہ ان بے دین افراد کی موجودگی تھی جو اہل علم تو نہیں تھے لیکن اپنے اوپر لبادہ علم اوڑھ رکھا تھا۔ یہ افراد جاہ و منصب اور دولت کی خاطر ظالم حکمرانوں کے اعمال کی تاویلیں کرتے تھے اور انھیں شرعی رنگ میں پیش کرتے تھے۔

و: حد سے زیادہ عقل کو اہمیت دینا

چھٹی وجہ یہ تھی کہ بعض تابعین سمجھتے تھے کہ عقل ملاکات احکام کے درک کرنے کی بھرپور صلاحیت رکھتی ہے۔ حالانکہ یہ بات قطعی ہے کہ عقل تمام عبادی مسائل نیز اکثر غیر عبادی مسائل کے ملاکات کے درک کرنے سے قاصر ہے۔

ز: احادیث اہل بیت کا قبول نہ کرنا

ساتویں وجہ یہ تھی کہ تابعین نے خاندان عصمت وطہارت یعنی اہل بیت رسولؐ کی احادیث قبول نہیں کیں۔ یہی وجہ تھی کہ بعض صحابہ کی طرح بعض تابعین بھی اجتہاد بالرائے کی طرف راغب ہو گئے۔(۱۸)

بعض محققین اہل سنت معتقد ہیں کہ ان کے پیشواؤں نے بیان احکام کے وقت کبھی بھی یہ ادعا نہیں کیا کہ یہ یقیناً حکم خدا ہے بلکہ کہتے ہیں کہ ممکن ہے یہ حکم قرآن کے منافی ہو۔

حضرت ابوبکر اس سلسلے میں کہتے ہیں:

اگر میری رائے صحیح ہو تو سمجھو خدا کی طرف سے ہے ورنہ میرے اور شیطان کی طرف سے۔ خدا اور اس کا رسولؐ اس سے بری ہیں۔

حضرت عمر کہتے ہیں کہ معلوم نہیں حق تک پہنچا ہوں یا نہیں لیکن کوشش کرنے میں کوتاہی نہیں کرتا۔

نیز ایک جلسہ عام میں اس عورت کے جواب میں جسے حق مہر کے کم ہونے پر اعتراض تھا کہا یہ عورت صحیح کہتی ہے مجھ عمر سے غلطی ہوئی ہے۔(۱۹)

مالک بن انس کہتے ہیں۔

میں انسان ہوں کبھی غلطی کر جاتا ہوں اور کبھی درست کہتا ہوں لہٰذا میری آراء کی تحقیق کرنا۔ اگر قرآن وسنت کے مطابق ہوں تو لے لینا ورنہ چھوڑ دینا۔ (المنار، ج ۲، ص ۸۳)

عباسی خلیفہ ہارون الرشید لوگوں کو مالکی مذہب کی ترغیب دلاتا تھا لیکن مالک بن انس نے اسے روک دیا۔

ابن عابدین حنفی کہتے ہیں:

ہارون الرشید نے مالک سے کہا کہ اپنی آراء کو منظم کر دو تاکہ میں لوگوں کو ان پر عمل کرنے پر مجبور کر سکوں۔ مالک نے کہا: علماء کا اختلاف رائے بے فائدہ نہیں ہے۔ دوسروں کو اظہار نظر کرنے سے مت روکو۔ ہر شخص کو اپنی رائے دینے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔

کتاب ''حلیۃ الاولیاء'' میں ابونعیم اصفہانی مالک بن انس سے نقل کرتے ہیں؟

ایک شخص نے مالک سے مسئلہ پوچھا مالک نے جواب دیا۔

رسول خداؐ نے یوں فرمایا ہے: وہ شخص کہتا ہے تمھاری رائے کیا ہے مالک نے جواباً یہ آیت پڑھی: **فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبھم فتنۃ او یصیبھم عذاب الیم (۲۰)**

کتاب ''شرح تنقیح الفصول'' (ص ۴۰۳) میں علامہ احمد بن ادریس قرافی مالکی اور ''الاجتھاد فی الاسلام'' (ص ۴۰) میں علامہ مراغی مالک سے نقل کرتے ہیں کہ مجتہدین کے لیے ضروری ہے کہ وہ مستقیماً منابع احکام کی طرف رجوع کریں اور وہاں سے احکام اخذ کریں۔

الوحدۃ الاسلامیہ ص ۱۰۷ میں نقل کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن مسلمہ کہتے ہیں:

میں اور ایک شخص مالک کے پاس آئے اور اسے گریہ کرتے دیکھا۔ ہم نے اس سے پوچھا کیوں گریہ کرر ہے ہو؟ اس نے جواب دیا، ان آراء کے سلسلے میں رو رہا ہوں جنھیں میں نے بیان کیا تھا۔ ہم کہا انھیں واپس لے لو۔ کہنے لگا کیسے واپس لوں وہ تو لوگوں میں منتشر ہو چکی ہے۔

ارشاد الفحول (ص ۳۶۶) میں علامہ شوکانی نقل کرتے ہیں:

مالک وقتِ مرگ کہتے تھے کاش میں ہر اُس مسئلہ کے بدلے سو تازیانے کھاتا جسے میں نے ذاتی رائے کی بنیاد پر بیان کیا تھا۔ لیکن کیا کروں تازیانہ کھانے کی طاقت نہیں۔

الامام الصادق و المذاھب الاربعہ اور فلسفہ التشریع فی الاسلام میں نقل کیا گیا ہے کہ محمد بن ادریس شافعی نے کہا:

اگر کبھی میرے کلام کو رسول اکرمؐ کے کلام کے منافی پاؤ تو اس وقت میری تقلید نہ کرنا۔ چنانچہ اگر میری رائے کے مخالف کوئی صحیح اور معتبر روایت موجود ہو تو اس پر عمل کرنا اور اسی کو میرا فتویٰ سمجھنا۔

ایک دن اسماعیل بن یحییٰ مزنی سے کہا کہ اے ابو ابراہیم ہر بات میں میری تقلید نہ کرو بلکہ خود بھی غور و فکر کیا کرو کیونکہ دین یہی ہے۔

"البدایہ والنھایہ ابن کثیر" (ج ۹، ص ۳۲۷) اور "المیزان شعرانی" (ج ۱، ص ۲۶) میں آیا ہے کہ شافعی نے احمد بن حنبل سے کہا:

تو اخبار صحیحہ کو میری نسبت زیادہ جانتا ہے لہٰذا اگر تمھیں کوئی خبر صحیح ملے تو مجھے بھی بتانا تا کہ اس پر عمل کر سکوں۔

احمد بن حنبل شیبانی کہتے ہیں کہ کسی کے لیے سزاوار نہیں ہے کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے مقابلے میں کوئی بات کہے۔ نیز ایک دن کسی شخص سے کہا کہ میری، مالک شافعی یا ثوری کی تقلید نہ کرو بلکہ ان منابع پر عمل کرو جن سے انھوں نے استفادہ کیا ہے۔ (۲۱)

سلمۃ بن المسب کہتے ہیں کہ میں نے احمد بن حنبل کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ: اوزاعی، مالک اور ابو حنیفہ کی رائے میرے نزدیک صرف ایک نظریہ ہے، اس سے آگے کچھ نہیں۔ حجت فقط احادیث ہیں۔ (الامام الصادق والمذاھب الاربعہ)

۱۴۔ تابعین اور تابع تابعین کے دور کے مراجع تقلید

دوسری صدی کے اوائل سے لے کر چوتھی صدی کے نصف تک جو کہ اہل سنت کے نزدیک اجتہاد کا سنہری دور کہلاتا ہے۔ کتاب "تاریخ الفقہ اسلامی" کے بقول اس دور میں افق فقاہت پر بہت سے مجتہد نمودار ہوئے۔ ان میں سے مشہور ترین صاحبان نظر اور مراجع تقلید یہ تھے۔

۱۔ مدینہ میں مالکی مذہب کے پیشوا مالک بن انس اصبحی متوفی ۱۷۹ھ۔

۲۔ مکہ میں عیینہ متوفی ۱۹۸ھ

۳۔ کوفہ میں حنفی مذہب کے پیشوا ابو حنیفہ متوفی ۱۵۰ھ

۴۔ بصرہ میں حسن بصری متوفی ۱۱۰ھ

۵۔ کوفہ میں سعید ثوری متوفی ۱۶۱ھ

۶۔ شام میں عبدالرحمان اوزاعی متوفی ۱۵۷ھ

۷۔ شافعی مذہب کے پیشوا محمد بن ادریس شافعی متوفی ۲۰۴۔ ان کے قدیم مذہب کا تعلق بغداد اور جدید کا تعلق مصر سے ہے۔

۸۔ مصر میں لیثیہ فرقے کے پیشوا لیث بن سعد متوفی ۱۷۵۔ (۲۲)

۹۔ نیشاپور میں راھویہ فرقے کے پیشوا اسحاق بن راھویہ متوفی ۲۳۸۔

۱۰۔ بغداد میں حنبلی مذہب کے امام احمد بن حنبل شیبانی متوفی ۲۴۱

۱۱۔ بغداد ہی میں ظاہری فرقے کے امام داؤد بن علی ظاہری اصفہانی متوفی ۲۷۰

۱۲۔ بغداد ہی میں جریری فرقے کے پیشوا محمد بن جریر طبری متوفی ۳۱۰۔

۱۳۔ بغداد میں کلبی فرقے کے امام ابراہیم بن خالد کلبی متوفی ۲۴۶

یہ ابی ثور کے نام سے مشہور تھے۔

اس زمانے کے دوسرے مشہور مجتہد یہ ہیں۔

۱۔ کوفہ میں عبداللہ بن شبرمہ متوفی ۱۴۴۔ (۲۳)

۲۔ کوفہ ہی میں محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ متوفی ۱۴۸

۳۔ مدینہ میں شریک بن عبداللہ نخعی متوفی ۱۷۷ھ۔ (۲۴)

۴۔ مدینہ ہی میں ربیعہ بن عبدالرحمان متوفی ۱۳۶ھ

۵۔ مکہ میں عبداللہ بن ابی ملیکہ۔

۶۔ یحییٰ بن یحییٰ اور عبدالمالک بن حبیب (اندلس میں)

۷۔ بصرہ میں ابو مریم اور کعب بن اسود۔

۸۔ قیروان میں سحنون بن سعید۔

۹۔ مصر میں عمرو بن حرث، یزید بن حبیب اور بکیر بن عبداللہ بن اشج۔

۱۰۔ یمن میں مطرف بن مازن، عبدالرزاق بن ہمام، ہشام بن یوسف اور محمد بن ثور۔

۱۱۔ بغداد میں ابو عبید قاسم بن سلام۔

۱۲۔ شام میں ابو ادریس خولانی، عبداللہ بن ابی زکریا خزاعی اور سلیمان بن حبیب محاربی

ائمہ تشیع اور اجتہاد بالرائے

شیعہ معتقد ہیں کہ ائمہ معصومین علیہم السلام کا علم مجتہدین کے علم کی مثل نہیں ہے۔ بلکہ انھیں احکام کا یہ علم رسول گرامیؐ کی طرف

سے ودیعت ہوا ہے۔ان کا علم رسول اللہؐ کے علم کی مثل ہے۔جس طرح آنحضرت شرعی احکام بیان کرنے میں محفوظ از خطا تھے اس طرح یہ بھی محفوظ از خطاء ہیں۔ پہلے بھی ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ائمہ معصومینؑ کے پاس حضرت علیؑ کی تحریر کردہ کتاب تھی جسے آنحضرتؐ نے تحریر کروایا تھا۔یہ ایسی کتاب تھی جس میں خراش تک کی دیت ذکر کی گئی تھی۔ہاں جب بھی ائمہ علیہم السلام نئے حقائق وحوادث کے جاننے کا ارادہ کرتے اذن الٰہی سے ان سے آگاہ ہو جاتے۔اصول کافی (ج ا،ص ۲۳۱، میں ایک حدیث نقل کی گئی ہے کہ:

ان الائمہ اذا شائو وا ان یعلمو اعلموا۔

ائمہؑ جب کسی چیز کو جاننا چاہتے تو جان لیتے تھے۔

یہ حدیث ہماری بات کی تائید کرتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ تراجم، تاریخ یا حدیث کی کسی کتب میں یہ نہیں کہا گیا کہ ائمہ تشیع نے اس وقت کے فقہاء کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا ہو۔ یہ اس بات پر قوی دلیل ہے کہ ان کا علم رسول گرامی کا عطا کردہ ہے یا از راہ ارادہ حاصل ہوتا ہے۔بہرحال چونکہ انھیں قرآن وسنت کا علم تھا لہٰذا جدید مسائل کے احکام قرآن وسنت کی روشنی میں بیان کرتے تھے اور یہ اس بات کا بین ثبوت ہے کہ ان کے بیان کردہ احکام کا منبع ادلہ شرعی تھیں نہ کہ اجتہاد بالرائے۔

عہد تابعین میں ائمہ تشیع

تابعین کے دور میں ائمہ معصومین علیہم السلام میں سے حضرت امام باقرؑ موجود تھے۔ابوحنیفہ نے آپؑ اور آپؑ کے بھائی زید بن علیؑ کے آگے زانوائے تلمذ تہہ کیا۔امام علیہ السلام تدریس فقہ میں اپنی نظیر آپؑ تھے۔سینکڑوں ایسے شاگردوں کی تربیت کی جنھوں نے دنیا کے گوشے گوشے کو علم کی روشنی سے منور کیا۔

تمام اہل اسلام آپؑ کے علم، عبادت اور وثاقت کے معترف تھے۔

طبقات کبریٰ ابن سعد میں آیا ہے کہ:

انه كان عالماً عابداً ثقة عند المسلمين

آپؑ عالم، عابد اور ثقۃ المسلمین تھے۔

تذکرہ ابن جوزی میں تابعین کے فقیہ عطاء بن ابی ریاح سے نقل کیا گیا ہے۔

کسی کی محفل میں میں نے اتنی تعداد میں علماء نہیں دیکھے جتنے ابوجعفر محمد باقرؑ کی محفل میں دیکھے۔

مزید کہتے ہیں:

میں نے حکم بن عینیہ کو امام محمد باقر علیہ السلام کے سامنے چڑیا کی طرح بے بس دیکھا۔

ابن اثیر جامع الاصول میں کہتے ہیں:

انھوں نے قرن اول میں شیعہ مذہب کی نئی سرے سے تعمیر کی۔

امام جعفر صادق علیہ السلام

اہل تشیع کے ایک اور امام حضرت امام جعفر صادقؑ بھی تابعین کے دور میں موجود تھے۔آپؑ کی زندگی کے تقریباً پندرہ سال دور بنی امیہ میں گزرے اور باقی خلافت عباسیہ میں۔مذاہب اربعہ کے تمام ائمہ آپؑ کی فقہی اور علمی برتری کے قائل ہیں۔ابو حنیفہ اور مالک بن انس تو باقاعدہ آپ کے شاگرد تھے جبکہ باقی آپؑ کی وفات کے بعد پیدا ہوئے تھے۔

ابو حنیفہ کے ممتاز شاگرد ابو یوسف قاضی اور محمد حسن شیبانی نے اپنی مسانید میں امام صادق علیہ السلام سے بہت زیادہ روایات نقل کی ہیں۔

آپؑ اور آپؑ کے والد حضرت امام باقرؑ کے شاگردوں کی تعداد تقریباً ایک ہزار تھی جنھوں نے دنیا کے گوشے گوشے تک علم پھیلانے میں اہم کردار ادا کیا۔

آپؑ کی مسند جس میں دوسرے ائمہ علیہم السلام کی مسانید کو بھی جمع کیا گیا ہے عنقریب چھپ رہی ہے۔

کتاب ''مناقب'' (ج ۳، ص ۳۷۸) میں نقل کیا گیا ہے کہ حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ سے پوچھا کہ سب سے بڑا عالم اور فقیہ کون ہے؟ انھوں نے جواب دیا میں نے حضرت جعفرؑ بن محمدؐ سے بڑھ کر کسی کو عالم اور فقیہ نہیں دیکھا۔

آلوسی کتاب ''تحفہ'' (ص ۸) میں ابو حنیفہ سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا کہ اگر وہ دو سال نہ ہوتے جو میں نے امام صادق علیہ السلام کی شاگردی میں گزارے تھے تو میں ہلاک ہو جاتا۔کتاب عمدۃ التحقیق والتلفیق میں آیا ہے کہ:

امام جعفر صادقؑ نے دنیا کو اپنے علم وفقہ سے بھر دیا۔کہا جاتا ہے کہ ابو حنیفہ اور سفیان ثوری آپؑ کے شاگرد تھے اور یہی بات تیرے لیے کافی ہے۔

کتاب تاریخ العلویین'' (ص ۱۴۰) میں نقل کیا گیا ہے کہ:

ایک شخص نے اپنے مال کو امام وقت کے لیے وقف کیا تھا۔اس نے ابو حنیفہ سے پوچھا کہ اس کا مستحق کون ہے؟ کہا جعفر صادقؑ کیونکہ وہی امام برحق ہیں۔

کتاب قصۃ التقریب میں آیا ہے کہ:

ابو حنیفہ نے عباسی خلیفہ منصور دوانیقی کی مجلس میں حضرت امام جعفر صادقؑ کے سامنے چالیس مسئلے رکھے۔آپؑ نے علمائے عراق، علمائے حجاز اور خود اپنی آراء کے مطابق ان کے جواب دیے۔ابو حنیفہ نے خلیفہ کی طرف رخ کیا اور کہا ہمیں بتایا گیا ہے کہ لوگوں میں داناترین شخص وہ ہے جو لوگوں کی آراء سے واقف ہو۔

ابو حنیفہ اور مالک بن انس اصبحی نے امام جعفر صادقؑ اور امام باقرؑ سے روایات نقل کی ہیں۔

نیز مالک بن انس نے مختلف مقامات امام جعفر صادقؑ کی اعلمیت (سب سے زیادہ علم والا) کا اعتراف کیا ہے۔

ابونعیم اصفہانی حلیۃ الاولیاء میں کہتے ہیں:

امام مالک نے مختلف امور میں امام جعفر صادقؑ سے استفادہ کیا ہے۔

نیز مالک امام صادقؑ کے بارے میں کہتے ہیں کہ ایسے شخص کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہے نہ کسی کان نے سنا ہے اور نہ ہی کسی ذہن نے تصور کیا ہے جو علم، عبادت اور پرہیزگاری میں جعفرؑ بن محمدؑ سے بڑھ کر ہو۔

ابن حجر بکتاب ''الصواعق المحرقۃ'' میں کہتے ہیں:

لوگوں نے امام صادقؑ سے علوم نقل کیے ہیں۔ سواروں نے انھیں مختلف اطراف میں پھیلایا ہے اور مختلف ممالک میں ان کی شہرت ہونے لگی۔

تابع تابعین کے دور میں ائمہ تشیع

اس زمانے میں ساتویں امام حضرت امام موسیٰ کاظمؑ (ش ۱۸۳) تھے۔ جن کے مناقب وفضائل دوسرے محققین کے علاوہ قرمانی نے بھی اپنی کتاب ''اخبار الدول'' میں ذکر کیے ہیں۔ مسند امام کاظم تین جلدوں میں چھپ چکی ہے۔ آٹھویں امام حضرت امام رضاؑ (ش ۲۱۳) تابع تابعین کے دور میں تھے۔ آپ کے بارے میں مورخین لکھتے ہیں۔

آپ جس شہر سے گزرتے وہاں کے فقہاء اور اہل علم آپ کے گھوڑے کی لگام پکڑ لیتے تھے تاکہ آپ کے علم وفضل سے فائدہ حاصل کرسکیں۔

ایک کتاب بعنوان مسند الامام الرضاؑ چھپ چکی ہے۔ جس میں آپؑ کی احادیث کے علاوہ آپؑ کی حالات زندگی، راویوں اور آپؑ کے بعض شاگردوں کا بھی تذکرہ ہے۔

امام جواد علیہ السلام

نویں امام حضرت محمد تقی الجوادؑ (ش ۲۲۰) اپنے دور کے بےنظیر عالم تھے۔ آپؑ کی عمر اس وقت صرف سات سال تھی جب اس زمانے کے مایہ ناز عالم یحییٰ بن اکثم کے ساتھ ایسی بحثیں کیں جو علم فقہ کی پیچیدہ ترین بحثیں شمار کی جاتی ہیں۔ آپؑ کی مسند بھی چھپ چکی ہے۔

یحییٰ بن اکثم کے سوالات

عباسی خلیفہ مامون الرشید نے یحییٰ بن اکثم سے کہا کہ امام جواد علیہ السلام سے ایسے مسائل دریافت کرو جن کے وہ جواب نہ دے سکیں۔ یحییٰ نے امام علیہ السلام سے اجازت لینے کے بعد پوچھا آپ اس شخص کے بارے میں کیا کہتے ہیں جس نے حالت احرام میں شکار کیا ہو؟ آپؑ نے فرمایا کیا وہ شخص حرم میں تھا یا حرم سے باہر؟ عالم تھا یا جاہل؟ جان بوجھ کر شکار کیا تھا یا حالت غفلت میں؟ آزاد تھا یا غلام؟ بچہ تھا یا جوان؟ مقام دفاع پر تھا یا ابتداً اسے شکار کیا تھا؟ پرندے کا شکار کیا تھا یا جانور کا؟ شکار صغیر تھا یا کبیر؟ اپنے اس فعل سے پشیمان تھا یا نہیں؟ دن میں شکار کیا تھا یا رات کو؟ حج کر رہا تھا یا عمرہ؟ یحییٰ بن اکثم حیرت زدہ رہ گیا اور عاجزی کے آثار اس کے چہرے پر نمایاں ہونے لگے اس طرح کہ سب حاضرین نے اسے مشاہدہ کیا۔

پھر امام علیہ السلام نے یحییٰ سے پوچھا تو اس شخص کے بارے میں کیا کہتا ہے جس پر صبح کے وقت عورت حرام تھی تھوڑی دیر بعد حلال ہوگئی۔ ظہر سے پہلے حرام ہوگئی اور ظہر کے وقت حلال ہوگئی۔ عصر کے وقت حرام ہوگئی وقت غروب حلال ہوگئی، آدھی رات کو حرام

ہوگئی طلوع فجر کے وقت حلال ہوگئی۔ طلوع آفتاب کے وقت حرام اور ظہر سے پہلے پھر حلال ہوگئی؟

یحیٰی اور دوسرے حاضرین مجلس جواب نہ دے سکے۔ مامون نے امام علیہ السلام سے درخواست کی کہ آپؑ ہی جواب عنایت فرمائیں۔

آپؑ نے فرمایا کہ یہ عورت دراصل کنیز تھی لہٰذا صبح اس مرد پر حرام تھی اس نے خرید لی حلال ہوگئی۔ آزاد کر دیا حرام ہوگئی۔ نکاح کر لیا حلال ہوگئی۔ وقت غروب مرتکب ظہار ہوا حرام ہوگئی کفارہ دے دیا حلال ہوگئی۔ نصف شب طلاق دے دی حرام ہوگئی۔ رجوع کر لیا حلال ہوگئی۔ شوہر مرتد ہوگیا حرام ہوگئی توبہ کر لی حلال ہوگئی۔

امام ہادیؑ

دسویں امام حضرت امام علی نقی الھادی (ش ۲۵۴) کے مناقب و فضائل اور مناظرات تاریخی اور احادیث کی کتب میں موجود ہیں۔ آپؑ کی مسند ایک جلد میں چھپ چکی ہے۔ (ص ۱۴۸)

امام حسن عسکریؑ

گیارھویں امام حضرت امام حسن عسکریؑ (شہادت ۲۶۰) کے فضائل و مناقب سے کتب تاریخ بھری پڑی ہیں۔ یہی وہ دور تھا جب امام زمانہؑ کی غیبت صغریٰ شروع ہوئی۔ یہ غیبت ۶۹ سالوں پر محیط تھی۔ اس وقت شیعہ مورد احتیاج مسائل کی شناخت کے سلسلے میں ایک حد تک مشکل سے دوچار تھے۔ کیونکہ اس وقت احکام شرعی کی شناخت کی راہیں محدود تھیں۔ لے دے کر صرف امام زمانہ کے چار نائب موجود تھے جن سے شرعی احکام دریافت کیے جاتے تھے۔ یہ چار افراد پہلے امام حسن عسکریؑ کے وکیل تھے۔ آپؑ کی وفات کے بعد امام زمانہ نے ان کی تائید کر دی اور تین دوسرے افراد کو اپنا نائب خاص مقرر کیا جو آپؑ اور لوگوں کے درمیان رابطے کا کام کرتے تھے۔ یہی تین افراد شیعوں کے مسائل اور سوالات امام زمانہؑ کی خدمت میں پیش کرتے اور آپ تحریری صورت میں جواب دیتے جو نائبین لوگوں تک پہنچا دیتے۔

دوسرے ائمہ علیہم السلام کی طرح امام حسن عسکری کی بھی ایک مسند تھی جو کہ ایک جلد پر مشتمل ہے اور مسند الامام العسکری کے نام سے مشہور ہے۔ یہ مسند آپؑ کی حالات زندگی، آپ کی احادیث، اصحاب اور راویوں کے بارے میں ہے۔

علامہ مجلسی نے اپنی گرانقدر کتب بحارالانوار کی تیرھویں جلد کے اواخر میں امام زمانہؑ کی تمام توقیعات (آپؑ کے ہاتھ کے تحریر کردہ جوابات) ذکر کی ہیں۔

نواب اربعہ

امام زمانہ کے خاص نائبین کے اسماء یہ ہیں:

ابو عمر عثمان بن سعید، پھر ان کے بیٹے محمد بن عثمان بن سعید (متوفی ۳۰۴) پھر ابوالقاسم بن روح نوبختی (متوفی ۳۲۶) ان کے بعد ابوالحسن علی بن محمد سمری (متوفی ۳۲۹)۔

۳۲۹ھ میں جب علی بن محمد سمری کی وفات ہوئی تو امام زمانہؑ کی غیبت کبریٰ شروع ہوئی جو آج تک قائم ہے۔ غیبت کبریٰ میں

شیعہ اپنے مسائل آپ کے عام نائبین یعنی فقہاء و مجتہدین سے دریافت کرتے ہیں۔

غیبت کبریٰ میں شیعوں کو اجتہاد کی شدید ضرورت

اس زمانے میں شیعوں کو جدید مسائل کے احکام کے استنباط کی شدید ضرورت محسوس ہوئی۔ کیونکہ نہ امامؑ تک رسائی تھی نہ آپؑ کے نائبین تک۔ جتنا اس زمانے سے فاصلہ بڑھتا گیا اجتہاد کی ضرورت اتنی ہی زیادہ محسوس ہونے لگی۔

البتہ غیبت کبریٰ کے اوائل میں اجتہاد میں اتنی مشکلات نہیں تھیں جتنی بعد والے ادوار میں پیش آئیں۔ کیونکہ ایک طرف تو اس زمانے کے فقہاء عہد ائمہ کے نزدیک تھے دوسری طرف اصول اربع مأۃ تک ان کی رسائی تھیں۔ پھر یہ بھی کہ اس زمانے میں اجتہاد کے لیے اتنی مقدار میں علوم کی احتیاج نہیں تھی جتنی بعد والے ادوار میں محسوس ہوئی کیونکہ اس وقت عناصر استنباط اور الفاظ کے لغوی اور شرعی معانی کی شناخت کے سلسلے میں کسی خاص مشکل کا سامنا نہیں کرنا پڑتا تھا۔ لیکن غیبت کبریٰ کے بعد اہل اجتہاد کے لیے مشکلات شدید سے شدید تر ہوتی گئیں۔ اس کی وجہ درج ذیل امور کو قرار دیا جاسکتا ہے۔

۱۔ مادی اور معنوی زندگی کے مختلف پہلوؤں میں جدید مسائل کا پیدا ہونا۔

۲۔ اصول اربعماۃ تک عدم رسائی۔

۳۔ ان قرائن کا ناپید ہو جانا جو احادیث کے ساتھ متصل تھے۔

۴۔ ان قرائن کا ناپید ہونا جو احادیث کی علت صدور بیان کرتے تھے۔

۵۔ ان قرائن کا ناپید ہونا جو مقصد حدیث بیان کرتے تھے۔

۶۔ احادیث صحیحہ میں جعلی احادیث کی آمیزش اور تعارض احادیث۔

عہد تابعین کے مشہور فقہا

اصل بحث میں وارد ہونے سے پہلے دو مطالب کی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

الف: تابعی کی جو مختلف تعاریف کی گئی ہیں ان کا ماحصل یہی ہے کہ تابعی اس شخص کو کہتے ہیں جس نے اپنے دینی احکام اور شرعی وظائف بغیر کسی واسطہ کے صحابہ سے اخذ کیے ہوں۔

ب: تابعین کا دور دوسری صدی سے شروع ہوا کیونکہ صحابہ کا دور نوے ۹۰ یا سو ۱۰۰ ہجری تک تھا اس کے بعد تابعین کے دور کا آغاز ہوا۔

طبقات الفقہا میں ابو اسحاق علامہ واقدی سے نقل کرتے ہیں کہ:

> مدینہ میں فوت ہونے والے آخری صحابی سہل بن ساعدی تھے۔ ان کی وفات اکانوے ہجری میں ہوئی۔ کوفہ میں عبداللہ بن ابی اوفی تھے۔ ان کی وفات ۸۶ ہجری میں ہوئی۔ بصرہ میں انس بن مالک تھے۔ ان کی وفات ۹۱ یا ۹۳ ہجری میں ہوئی۔ شام میں عبداللہ یسر تھے جن کی وفات ۸۸ ہجری میں ہوئی۔ عصر صحابہ کو سب سے زیادہ درک

کرنے والے صحابی طفیل بن عامر کنانی تھے کیونکہ یہ ۱۰۰ ہجری کے بعد فوت ہوئے۔

مذکورہ دور کے مشہور ترین فقہا

مکہ میں طاووس بن کیسان یمانی (متوفی ۱۰۶ ہجری) عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج (متوفی ۱۵۰ھ)، عکرمہ مولی بن عباس (متوفی ۱۱۵ھ) اور عطا بن ابی ریاح (متوفی ۱۱۵ھ) مدینہ میں عامر بن شراحیل (متوفی ۱۲۹)، ابان بن تغلب (متوفی ۱۰۹ھ)، یحییٰ بن یعمر عدوانی (متوفی ۱۲۹)، ابان بن تغلب (متوفی ۱۴۱) اور عبیداللہ بن عبداللہ بن عقبہ وغیرہ۔ ان میں سے بعض افراد حدیث میں مرجع ہونے کے علاوہ فتویٰ بھی دیا کرتے تھے۔ مزید تفصیل کے لیے قواعد الحدیث (ص ۶۴) کی طرف رجوع کریں۔ شام میں شہر بن خوشب (متوفی ۹۸ یا ۱۱۲ھ) اور مکحول بن ابی مسلم (متوفی ۱۱۳ھ)۔

کوفہ میں شعبی (متوفی ۱۰۷ھ)، عامر بن شراحیل (متوفی ۱۰۴)، سلیمان بن مہران، علقمہ بن مسعود، ابراہیم بن یزید نخعی (متوفی ۹۵) اور سعید بن جبیر (متوفی ۹۵) بصرہ میں جابر بن یزید ازدی (متوفی ۱۰۶) محمد بن سیرین (متوفی ۱۱۰)، حسن بصری (متوفی ۱۱۰)، ربیع بن صبیح (متوفی ۱۶) محمد بن حی اور قتادہ بن دعامہ (متوفی ۱۱۸ھ) مصر میں عمرو بن سلمہ جرمی۔

بغداد میں محمد بن مسلم متوفی (۱۵۰)، محمد حسن بن شیبانی (متوفی ۱۷۱) اور قاضی ابو یوسف (متوفی ۲۸۲)

یمن میں معمر بن راشد متوفی ۱۵۳ھ)

خراسان میں عبداللہ بن مبارک متوفی ۱۸۱ھ

ری میں جریر بن عبدالحمید متوفی ۱۸۸ھ

۱۶۔ تابع تابعین کے دور کے مشہور فقہاء

مدینہ میں مالک بن اسحاق (متوفی ۱۷۹)

بصرہ میں سعید بن ابی عروبہ، حماد بن سلمہ (متوفی ۱۷۶)، ربیع بن صبیح (متوفی ۱۶۰) اور سعید بن ابی عوانہ۔ کوفہ میں زیاد البکائی اور ابن عیاش۔

ان کے علاوہ دوسرے مشہور فقہاء کے نام یہ ہیں:

ہشیم بن بشیر، یونس بن عبدالرحمان، محمد بن ابی عمیر (متوفی ۲۱۷)، صفوان بن یحییٰ بجلی (متوفی ۲۱۰)، ابو بصیر لیث المرادی، حسن بن علی وشاء، زرارہ بن اعین، حسن بن محبوب سردار (متوفی ۲۲۴)

احمد بن محمد بن عیسیٰ اشعری، برید العجلی، علی بن مہریار اہوازی، جمیل بن دراج، فضل بن شاذان نیشاپوری، حسین بن سعید اہوازی، حسن بن خالد برقی، حسن بن علی بن فضال۔ یہ امام حسن عسکریؑ کے صحابی تھے۔ محمد بن مسعود عیاشی (متوفی ۲۴۰)، احمد بن محمد بن برقی (متوفی ۲۷۴) صفوان بن یحییٰ، ابراہیم بن محمد ثقفی (متوفی ۲۸۳) سعید بن ابی عروۃ (متوفی ۱۵۶) حماد بن عیسیٰ متوفی ۲۰۹)، ہشام بن حکم (متوفی ۱۹۹)، حماد بن عثمان (متوفی ۱۹۰) وغیرہ۔

۱۷۔ تابعین اور تابع تابعین کے دور کے مؤلفین

عہد تابعین کے اواخر اور تابع تابعین کے دور کے مشہور مؤلفین کے اسماء یہ ہیں؟ مکہ مکرمہ میں عبدالملک بن عبدالعزیز (متوفی ۱۵۰) جو کہ ابن جریج کے نام سے مشہور تھے اور عیینیہ (متوفی ۱۹۸)

• مدینہ منورہ میں محمد بن اسحاق (متوفی ۱۵۱)، مالک بن انس اصبحی (متوفی ۱۷۹) سعید بن عروہ (متوفی ۱۵۶)، قاضی ابو یوسف (متوفی ۱۸۲)، محمد بن حسن شیبانی متوفی ۱۸۹۔

واسطہ میں ہشیم بن بشیر متوفی ۱۸۸۔

بصرہ میں ربیع بن صبیح (متوفی ۱۶۰) اور حماد بن سلمہ (متوفی ۱۷۶)

کوفہ میں ابان بن تغلب (متوفی ۱۴۱)، سعید ثوری (متوفی ۱۶۱)، ہشام بن حکم (متوفی ۱۹۹)، حماد بن عثمان (متوفی ۱۸۰)، عبدالمومن انصاری (متوفی ۱۴۷)، محمد بن قیس بجلی (متوفی ۱۵۱)، محمد بن فردان ذہلی (متوفی ۱۶۱)، اور معاویہ بن عمار متوفی ۱۷۵)۔

مصر میں لیثی فرقہ کے پیشوا لیث بن سعد متوفی ۱۷۵۔

شام میں اوزاعی فرقہ کے پیشوا عبدالرحمان اوزاعی متوفی ۱۵۷۔

یمن میں معمر بن راشد متوفی ۱۵۳۔

خراسان میں عبداللہ بن مبارک متوفی ۱۸۱۔

ری میں جریر بن عبدالحمید متوفی ۱۸۸۔

مزید تفصیل کے لئے کتاب مباحث فی تدوین السنہ ص (۱۴۸) کی طرف رجوع کریں۔

۱۸۔ عہد تابعین میں منابع اجتہاد

تابعین کے زمانے میں اجتہاد اور استنباط کے منابع درج ذیل تھے۔

۱۔ قرآن۔ دور اول کی طرح اس دور میں بھی تمام علمائے اسلام قرآن کو شناخت احکام کے لیے منبع اول قرار دیتے تھے۔

۲۔ سنت رسولؐ جو کہ قول، فعل اور تقریر رسولؐ پر مشتمل ہے۔

۳۔ اہل تشیع کے نزدیک سنت ائمہ معصومینؑ اور اہل سنت کے نزدیک سنت صحابہ۔ شیعوں کا نظریہ ہے کہ سنت رسولؐ کی طرح سنت ائمہ معصومینؑ بھی معتبر ہے۔ اہل سنت معتقد ہیں کہ سنت صحابہ سنت رسولؐ کو کشف کرتی ہے۔ اس اختلاف کے باوجود دونوں کا ہدف ایک ہے اور وہ سنت رسولؐ تک پہنچنا ہے۔ البتہ اس فرق کے ساتھ کہ شیعہ کہتے چونکہ ائمہ علیہم السلام معصوم ہیں لہٰذا ان کی سنت حقیقت میں سنت رسولؐ ہی کا دوسرا نام ہے۔ لیکن اہل سنت کہتے ہیں کہ چونکہ صحابی قابل وثوق ہیں لہٰذا ان کے ذریعے سے سنت رسولؐ لی جاسکتی ہے۔

۴۔ اجماع۔ اہلسنت کے نزدیک اجماع فی نفسہ معتبر ہے جبکہ شیعوں کے نزدیک قول معصومؑ کو کشف کرنے کی صورت میں معتبر ہے۔

۵۔عقل اہل تشیع کے نزدیک صرف مستقلات عقلیہ میں جبکہ اہل سنت کے نزدیک ہر حالت میں عقل حجت ہے۔

۶۔قیاس۔صرف اہل سنت کے علمائے اصول کے نزدیک معتبر ہے جبکہ اہل تشیع کے علمائے اصول و اخبار اور اہل سنت کے علمائے اخبار کے نزدیک حجت نہیں ہے۔اخباریوں میں سے صرف احمد بن حنبل بوقت ضرورت اس پر عمل کر لیتے تھے جبکہ ان کے پیروکار ابن تیمیہ ابوحنیفہ کی طرح قیاس پر عمل کیا کرتے تھے۔انھوں نے تو قیاس کے بارے میں باقاعدہ رسالہ بھی تدوین کیا ہے۔

۷۔استحسان۔صرف اہلسنت کے بعض علمائے اصول مثلاً ابوحنیفہ اور مالک بن انس اصحی کے نزدیک معتبر ہے جبکہ علمائے تشیع،احمد بن حنبل اور محمد بن ادریس شافعی اسے قابل اعتبار نہیں سمجھتے تھے۔البتہ احمد بن حنبل ضرورت پڑنے پر اس پر بھی عمل کر لیا کرتے تھے۔

۸۔قول صحابی،مالک بن انس اور احمد بن حنبل اسے معتبر سمجھتے ہیں جبکہ شافعی اور ابوحنیفہ کے نزدیک معتبر نہیں ہے اور شیعوں کے نزدیک اگر اس پر کوئی خاص دلیل قائم ہو چکی ہو تو پھر معتبر ہے۔

۹۔عمل اہل مدینہ،صرف مالک بن انس کے نزدیک معتبر ہے جبکہ دوسروں نے اسے جداگانہ اور مستقل منبع قرار نہیں دیا۔ابن قیم جوزی اس سلسلے میں مالک بن انس اور لیث بن سعد کے درمیان ہونے والی بحث کو نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں:

مالک کا نظریہ ہے کہ اہل مدینہ کا عمل معتبر اور حجت ہے اور اس حدیث کو قبول نہیں کرتے تھے جسے اہل مدینہ نے رد کر دیا ہو۔ لیث بن سعد اس نظریے پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ مدینہ مہاجرین و انصار کا مرکز تھا لیکن اس میں بعض افراد ایسے بھی تھے جو اجتہاد بالرائے پر عمل کرتے تھے۔

۱۰۔مصالح مرسلہ۔صرف مالک بن انس کے نزدیک معتبر تھے۔باقیوں نے مالک کے عہد میں اسے بعنوان منبع قبول نہیں کیا۔ لیکن بعض افراد ایسے بھی تھے جو اجتہاد بالرائے پر عمل کرتے تھے۔

۱۹۔زمانہ تابعین میں آسانی اجتہاد

تابعین کے زمانے میں اگرچہ اجتہاد کے سلسلہ میں وہ آسانی نہیں تھی جو زمانہ اصحاب میں تھی لیکن بعد والے زمانوں کی نسبت قدرے آسان تر تھا۔اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے اور اصحاب رسولؐ کے درمیان زیادہ فاصلہ حائل نہیں تھا۔مسلمان صحابہ کے عہد سے جتنا دور ہوتے گئے اور دوسری طرح نت نئے مسائل بھی جنم لے رہے تھے لہٰذا اجتہاد اتنا ہی پیچیدہ اور مشکل تر ہوتا گیا۔

۲۰۔عہد تابعین کا اہم واقعہ

تابعین کے زمانے کے اوائل ہی میں اموی حکومت پر زوال آنا شروع ہو گیا اور دن بدن اموی حکومت کمزور سے کمزور تر ہوتی گئی۔آخرکار ۱۳۲ ہجری میں عباسیوں نے اس کا تختہ الٹ دیا۔

۲۱۔ عباسی حکومت کی بعض خصوصیات

تابعین اور تابع تابعین کے دور میں عباسی دورِ حکومت کی بعض خصوصیات یہ ہیں:

الف: آزادی اجتہاد، علماء کو اجتہاد کرنے کی مکمل آزادی حاصل تھی۔ اسی وجہ سے فقہی بحثوں میں وسعت پیدا ہونے لگی اور اجتہاد کو ارتقائی منازل نصیب ہوئیں۔

ب: نقل احادیث کا پھیلاؤ۔

ج: استنباط کے لیے جدید منابع کا آغاز مثلاً مصالح مرسلہ، قاعدہ استصلاح، اہل مدینہ کی عملی سیرت اور مذہب صحابی وغیرہ۔

د: فقدان نص کی صورت میں اجتہاد ملاکات میں فقہاء کا اختلاف۔

ھ۔ تعارض احادیث کے حل کرنے کے سلسلے میں علمائے اہل سنت کے پاس قاعدہ اور قانون کا فقدان۔

و۔ فقہائے شیعہ کے پاس تعارض احادیث کی صورت میں مکمل اجتہادی اصول۔

ز۔ تحصیل اجتہاد کے لیے تعیین شدہ ملاکات۔

۲۲۔ تابعین کے زمانے کے علماء اصول

اس دورہ میں چند علمائے اصول متعارف ہوئے کہ جن کی تفصیل کے لیے ایک الگ کتاب کی ضرورت ہے۔

۲۳۔ اہل رائے اور اہل حدیث کے درمیان شدت نزاع

اہل رائے کا مرکز عراق (کوفہ) اور اہل حدیث کا مرکز حجاز (مدینہ) تھا۔ ان دونوں کے درمیان شدید اختلافات پائے جاتے تھے۔

اصحاب رائے یعنی اہل عراق ابوحنیفہ نعمان بن ثابت، قاضی ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم کوفی، محمد بن حسن شیبانی، ابوھذیل زفر بن ہذیل بن قیس اصفہانی اور حسن بن زیاد لؤلؤی کے پیروکار تھے۔

چونکہ یہ جدید مسائل کے احکام کے استنباط کے لیے زیادہ تر قیاس اور اجتہاد بالرائے پر انحصار کرتے تھے اسی لیے انہیں اصحاب رائے یا اہل رائے کہتے ہیں۔

اصحاب حدیث یعنی اہل حجاز مالک بن انس اصبحی، سعید ثوری، احمد بن حنبل شیبانی، داؤد بن علی ظاہری اصفہانی، یزید بن ہارون جریر بن عبداللہ اور کیع بن جراح کے پیروکار تھے۔

چونکہ یہ شرعی احکام کے استنباط کے وقت احادیث کو زیادہ اہمیت دیتے تھے لہٰذا ان پر اصحاب حدیث کا اطلاق ہونے لگا۔

بعض افراد نے نقل کیا ہے کہ ابوحنیفہ استنباط اور بیان حکم کے بعد کہتے تھے کہ "ھذا رائی" یہ میری رائے ہے۔ جبکہ مالک کہتے ہیں "ھذا مایقتضیہ الحدیث" یہ وہ شئے ہے جس کا حدیث تقاضا کرتی ہے۔ ان دونوں کے درمیان فقہی مسائل میں بہت زیادہ اختلافات پائے جاتے تھے۔ اسی سلسلے میں کئی بار ان کے درمیان مناظرے بھی ہوئے اور ایک دوسرے کی مخالفت میں کتابیں بھی لکھی گئیں (۲۵)

۲۴۔ کتب احادیث کا آغاز

اس دورہ میں تابع تابعین میں چند افراد نے ایسی کتابیں تالیف کیں جن میں صرف احادیث نبوی تحریر تھیں۔ ان میں سے مشہور کتابیں یہ ہیں:

جامع عبداللہ بن وھب، مسند طیالسی، مسند عبیداللہ کوفی، مسند عبداللہ بن زبیر، مصنف ابن شبیہ، مسند اسحاق بن راھویہ اور مسند احمد بن حنبل وغیرہ۔

یہ کتابیں اگرچہ صرف احادیث نبویؐ پر مشتمل تھیں لیکن تمیز و تنقیح اور ترتیب ابواب جیسی خصوصیات سے خالی تھیں۔ ان میں صحیح اور ضعیف ہر قسم کی احادیث شامل تھیں۔ دوسرا یہ کہ مسانید میں احادیث کو اسناد اور ان محدثین کے نام کے حساب سے ذکر کیا گیا ہے جنھوں نے رسول خداؐ سے روایات نقل کی ہیں۔ جیسے کے مسند احمد بن حنبل ہے۔ مصنفات میں موضوع کی ترتیب سے احادیث جمع کی گئیں ہیں جیسے کہ موطا امام مالک ہے۔ تالیف و تصنیف کا سلسلہ اسی طرح جاری رہا یہاں تک کہ نیا دور آیا جس میں تحقیق کے بعد احادیث ذکر کی جاتی تھیں۔ اہل سنت کی صحاح ستہ اسی دور میں لکھی گئیں۔ جن کے نام یہ ہیں:

۱۔ صحیح بخاری، تالیف محمد بن اسماعیل بخاری (۱۹۴۔۲۵۶)

۲۔ صحیح مسلم، تالیف حجاج نیشاپوری (۲۰۶۔۲۶۱)

۳۔ سنن محمد قزوینی جو کہ ابن ماجہ کے نام سے مشہور ہیں (متوفی ۲۷۳)۔

۴۔ سنن ابوداؤد، تالیف سلیمان ابن اشعث سجستانی (متوفی ۲۷۵)

۵۔ سنن ترمذی، تالیف محمد بن عیسیٰ ترمذی (متوفی ۲۷۵ یا ۲۷۱)

۶۔ سنن نسائی، تالیف احمد بن شعیب نسائی (متوفی ۳۰۲ یا ۳۰۳)

شیعہ کتب احادیث

چوتھی اور پانچویں صدی کے اوائل میں شیعوں نے بھی احادیث کی چار اہم ترین کتابیں تالیف کی ہیں۔ جن کے نام یہ ہیں۔

۱۔ کافی، تالیف محمد بن یعقوب کلینی متوفی (۳۲۹)

۲۔ من لایحضرہ الفقیہ، تالیف شیخ صدوق متوفی (۳۸۱)

۳۔ تہذیب الاحکام، تالیف شیخ طوسی متوفی (۴۶۰)

۴۔ الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار، تالیف شیخ طوسی

البتہ بعد میں چاروں کتب کی احادیث کو ملا محسن فیض کاشانی نے فقہی ابواب کے مطابق ترتیب دی اور ایسی احادیث کی تفصیلی تشریح کی جو محتاج شرح تھیں۔ انہوں نے اس مجموعہ کا نام ''الوافی'' رکھا۔

ان کے بعد محمد حر عاملی (متوفی ۱۱۰۴) نے مذکورہ کتب اور دوسری کتب سے معتبر احادیث لے کر فقہی ابواب کے مطابق ایک

مجموعہ تیار کیا جسے "وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه" کا نام دیا گیا۔ پھر محمد حسین نوری (متوفی ۱۳۲۰) نے ان احادیث کو جمع کر کے ایک کتاب بنام "المستدرک" لکھی جنھیں محمد حر عاملی چھوڑ گئے تھے۔

آخر میں محمد باقر مجلسی "متوفی ۱۱۱۰" نے اخبار واحادیث کے بارے میں ایک عظیم اور گرانقدر کتاب تالیف کی جسے "بحارالانوار" کا نام دیا گیا۔ یہ کتاب سو سے زیادہ جلدوں پر مشتمل ہے۔

۲۵۔ قرأت قرآن میں قرا کا اختلاف

اس دورہ میں قاریان قرآن کے درمیان اختلاف قرأت پیدا ہوا۔ اس کی وجہ وہ اختلاف استنباط تھا جو مختلف مجتہدین نے بعض کلمات قرآن کے بارے میں کیا تھا۔ اس وقت بلاد اسلامی میں سات قرأت مشہور تھیں جن کی وضاحت کچھ یوں ہے۔

مدینہ منورہ میں قرأت نافع بن ابی نعیم متوفی ۱۶۷

مکہ میں قرأت عبداللہ بن کثیر متوفی ۱۲۰

بصرہ میں قرأت ابی عمیر بن علائی مازنی متوفی ۱۵۴

دمشق میں قرأت عبداللہ بن عامر متوفی ۱۲۸

موجودہ دور میں قرآن کو قرأت ابوبکر عاصم کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔

اسی کوفہ میں قرأت حمزہ بن حبیب زیات متوفی ۱۶۵ اور قرأت ابوحسن علی بن حمزہ کسائی متوفی ۱۷۹۔

ان سات قرأت کے بعد جن تین دوسری قرأت کو تھوڑی بہت شہرت حاصل ہے وہ یہ ہیں۔

قرأت ابوجعفر یزید قعقاع مدنی (متوفی ۱۳۰)

قرأت یعقوب بن اسحاق خضرمی (متوفی ۲۰۵)

قرأت خلف بن ہشام بزاز۔

گذشتہ سات قراات اور ان تین قراات کو قراات عشر کہتے ہیں۔ ان کے علاوہ بھی چار اور قراات موجود تھیں۔

قرأت محمد بن عبدالرحمان مکی۔

قرأت یحیٰی بن مبارک یزدی۔

قرأت محسن بصری

قرأت سلیمان بن مہران

۲۶۔ مختلف مذاہب کا آغاز

تفصیلی بحث کرنے سے پہلے ایک چھوٹا سا مقدمہ بیان کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ تمام اسلامی علماء اور مفکرین کو اس حقیقت سے انکار نہیں ہے کہ اللہ تعالٰی نے اہل دنیا کے لیے احکام اور قوانین مقرر کیے ہیں جو رسول خدا پر وحی کی صورت میں نازل ہوئے ہیں۔

آپؐ نے انھیں لوگوں تک پہنچایا بھی ہے۔ نیز فقہاء اس حقیقت کو بھی قبول کرتے ہیں کہ ان احکام وقوانین کی غرض وغایت یہی ہے کہ خداوند کریم کی اسی طرح پرستش کی جائے جس طرح وہ لائق پرستش ہے۔

اسی طرح فقہاء معتقد ہیں کہ ان احکام کی نافرمانی عذاب اخروی کا باعث بنتی ہے۔ انہی وجوہات کی بنا پر فقہائے اسلام ہمیشہ اس کوشش میں رہے کہ ان راہوں کو تلاش کیا جائے جو احکام الٰہی تک منتہی ہوتی ہیں۔ یہی وہ احکام ہیں جو انفرادی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، عبادی اور اخلاقی یعنی زندگی کے تمام مادی اور معنوی پہلوؤں کے متعلق ہیں۔

طبعی طور پر رسول خداؐ کی رحلت کے بعد ایسا ہوا۔ کیونکہ آپؐ کی زندگی میں شناخت احکام کی بہترین راہ یہی تھی کہ لوگ آپؐ کے پاس آتے تھے اور ضروری مسائل دریافت کرتے تھے۔ نیز خود آنحضرتؐ بھی اکثر اوقات اپنی گفتار، کردار اور قرآنی آیات کے ذریعے مسائل کا جواب دے دیتے تھے۔

اسی بارے میں خدا فرماتا ہے:

لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَ يُزَكِّيْهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ وَ اِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ۔ (۲۶)

البتہ بعض اوقات آنحضرت مسلمانوں کو شناخت احکام کے سلسلے میں صحابہ کی طرف رجوع کرنے کے لیے کہتے تھے۔ لہٰذا وہ صحابہ کی طرف رجوع کرتے اور اپنے مسائل دریافت کرتے تھے۔ کبھی خود آنحضرت اپنے صحابہ کو مختلف اسلامی بلاد کی طرف بھیجتے تھے تاکہ وہاں کے مسلمان آسانی سے احکام الٰہی دریافت کرسکیں۔ معاذ بن جبل کی یمن کی طرف روانگی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

مذکورہ مطلب کو دیکھتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ رسول خداؐ کی زندگی میں مسلمانوں کو شرعی احکام کے حصول کے سلسلے میں کسی قسم کی دشواری کا سامنا نہیں کرنا پڑتا تھا۔ کیونکہ وہ براہ راست آپؐ سے یا آپؐ کی طرف سے معین کردہ افراد سے احکام دریافت کر لیتے تھے اور بغیر کسی پس وپیش کے حکم الٰہی سمجھ کر اس پر عمل کرتے تھے۔

لیکن رسول اکرمؐ کی رحلت کے بعد مسلمانوں کا خود آنحضرتؐ سے احکام کا اخذ کرنا ممکن نہ رہا۔ تاریخ شاید ہے کہ اخذ احکام کے لیے بہت سے مسلمان اصحاب مدینہ میں سے علماء اور قراء کی طرف رجوع کرتے تھے اور وہ اسی طرح جواب دیتے تھے جس طرح انھوں نے رسول گرامیؐ سے سن رکھا ہوتا تھا۔ اگر اس بارے میں رسول خدا سے کچھ نہیں سنا تھا تو پھر اجتہاد کو بروئے کار لاتے۔ یوں آنحضرتؐ کی وفات کے بعد علمائے مدینہ مرجع احکام بن گئے۔

فقہاء مدینہ

اب ہم ترتیب وار فقہائے مدینہ کا تذکرہ کرتے ہیں۔

ابوذر غفاری متوفی ۳۱ یا ۳۲ھ۔

زید بن ثابت متوفی ۵۶ھ

عبداللہ بن عمر متوفی ۷۳

طبقات الفقہاء میں ابو اسحاق لکھتے ہیں کہ اس وقت مدینہ میں سات فقہاء تھے جو "فقہائے سبعہ" کے نام سے مشہور تھے اور وہ یہ ہیں:

۱ عروۃ بن زبیر متوفی ۹۴ یا ۹۹ھ

۲ سعید بن مسیب مخزومی متوفی ۹۴ھ

۳ ابوبکر بن عبدالرحمان مخزومی متوفی ۹۴ھ

۴ سلیمان بن یسار متوفی ۹۴، ۱۰۰ یا ۱۰۷ھ

۵ عبیداللہ بن عتبہ متوفی ۹۸ یا ۹۹ھ

۶ خارجہ بن زید متوفی ۹۹ھ

۷ قاسم بن محمد بن ابی بکر متوفی ۱۱۰ھ

فقہ اجتہادی میں ان کی آراء کو خاصی اہمیت حاصل تھی۔ البتہ ان کی اکثر آراء ہم تک نہیں پہنچی۔ کیونکہ یہ تمام ایک ہی سال (یعنی سال ۹۴) میں فوت ہوئے۔ اس سال کو "سنۃ الفقہا" (فقہا کا سال) کہتے ہیں۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ یہ تمام افراد زید بن ثابت اور عبداللہ بن عمر کے شاگرد تھے اور مکتب حدیث کے بانی بھی یہی تھے۔ اس مکتب کے مسئول سعید بن مسیب تھے۔

دوسرے فقہاء جنھیں کوئی خاص شہرت حاصل نہیں تھی ان کے نام یہ ہیں:

محمد بن علی بن ابی طالب جو کہ محمد بن حنفیہ کے نام سے پہچانے جاتے تھے۔ ان کے سن وفات میں شدید اختلاف ہے۔ بعض نے ۷۲ یا ۷۳ کہا ہے اور بعض نے ۸۰ یا ۸۳ھ کہا ہے۔

ابوسلمہ عبدالرحمن بن عوف زہری متوفی ۹۴ یا ۱۰۴ھ

حسن بن محمد حنفیہ متوفی ۱۰۰ھ

ابوعمرو سالم بن عبداللہ متوفی ۱۰۶ یا ۱۰۸ھ

ربیعہ بن ابی عبدالرحمان متوفی ۱۳۶ھ جو کہ ربیعۃ الرائے کے نام سے مشہور تھے۔

عبدالعزیز بن عبداللہ معروف بہ ماجشون متوفی ۱۶۰ھ

محمد بن عبدالرحمان متوفی ۱۵۸ یا ۱۵۹ھ یہ ابن ابی ذویب قرشی کے نام سے مشہور تھے۔

عبداللہ متوفی ۱۷۲ھ۔ یہ ابن ابی سیرہ کے نام سے معروف تھے۔

کثیر بن فرقد۔

مالک بن انس اصبحی متوفی ۱۷۹ھ

سہل بن ساعدی متوفی ۹۱ھ

سہل بن سعد متوفی ۹۱ھ

ابان بن عثمان

مزید تفصیل کے لیے اہل سنت کی کتب رجال کی طرف رجوع کریں۔

مدینہ کے علاوہ دوسرے بلاد میں بھی صحابہ رسولؐ مرجع احکام تھے۔

آنحضرتؐ کی رحلت کے بعد آپؐ کے بعض اصحاب قرآن اور احکام الٰہی کی تعلیم دینے کے لیے دوسرے شہروں کی طرف ہجرت کر گئے تھے۔ لوگ بوقت ضرورت ان کی طرف رجوع کرتے اور وہ کتاب وسنت کے مطابق احکام بیان کرتے۔ اگر وہاں سے نہ پاتے تو پھر اجتہاد کو بروئے کار لاتے اور احکام بیان کرتے۔ دوسرے بلاد مثلاً مکہ، کوفہ، بغداد، بصرہ، یمن، مصر قیروان، اندلس، نیشاپور اور خراسان وغیرہ میں شرعی احکام کے سلسلے میں فقہاء اصحاب ہی مرجع احکام تھے۔

فقہائے مکہ

عبداللہ بن عباس متوفی ۶۸ھ

مجاہد بن جبیر متوفی ۱۰۰، ۱۰۲، یا ۱۰۴ھ

ابوعبداللہ عکرمہ متوفی ۱۰۵ھ

عطا بن ابی ریاح متوفی ۱۱۴ھ

عبداللہ بن ابی ملیکہ متوفی ۱۱۹ھ

عمرو بن دینار متوفی ۱۲۶ھ

عبداللہ بن ابی نجیح معروف بہ ابویسار متوفی ۱۳۹ھ

مسلم بن خالد بن سعید زنجی متوفی ۱۷۹ یا ۱۸۰ھ

فقہائے کوفہ

فقہائے کوفہ کے تین گروہ تھے۔

گروہ اول جو سب سے زیادہ شہرت کا حامل تھا وہ یہ ہے:

عبداللہ بن قیس اشعری متوفی ۴۲ یا ۵۲ھ

علقمہ بن قیس بن عبداللہ متوفی ۶۲ یا ۶۵ھ

مسروق بن احدع ہمدانی متوفی ۶۲، ۶۳ یا ۶۴ھ

عبیدہ بن عمرو سلماسی مرادی متوفی ۷۲، ۷۳ یا ۹۲ھ

اسود بن یزید بن قیس نخعی متوفی ۷۴ یا ۷۵ھ

شریح بن حارث قاضی متوفی ۷۸، ۸۰ یا ۱۲۰ھ

عبداللہ بن ابی اوفی متوفی ۸۲ھ

ابراہیم بن یزید نخعی

یہ تمام عبداللہ بن مسعود کے شاگرد اور مکتب رائے کے بانی تھے۔

جبکہ اس مکتب کے مسئول ابراہیم بن یزید نخعی تھے۔

دوسرا گروہ

سعید بن جبیر متوفی ۹۴ یا ۹۶ھ

ابراہیم بن یزید نخعی متوفی ۹۵ یا ۹۶ھ

اسود بن یزید نخعی متوفی ۹۵ھ

عامر بن شراحیل معروف بہ شعبی متوفی ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶ یا ۱۰۷ھ

حکم بن عینیہ متوفی ۱۱۵ھ

حبیب بن ابی ثابت متوفی ۱۱۷ھ

حماد بن ابی سلیمان متوفی ۱۲۰ھ

عبداللہ بن شبرمہ متوفی ۱۴۴ھ

محمد بن عبدالرحمان بن ابی لیلیٰ متوفی ۱۴۸۔ یہ خود ایک فرقہ کے پیشوا تھے۔

تیسرا گروہ

حنفی مذہب کے پیشوا ابوحنیفہ متوفی ۱۵۰ھ

حسن بن صالح متوفی ۱۴۹ھ

ثوری فرقے کے پیشوا سعید ثوری متوفی ۶۱ یا ۶۲

شریک بن عبداللہ ہمدانی متوفی ۱۷۷۔

فقہائے بغداد

سلمان فارسی متوفی ۳۶ھ

شافعی مذہب کے پیشوا محمد بن ادریس شافعی متوفی ۲۰۴ھ

حنبلی مذہب کے پیشوا احمد بن حنبل شیبانی متوفی ۲۴۱ھ

کلبی مذہب کے پیشوا ابراہیم بن خالد کلبی معروف بہ ابوثور، متوفی ۲۴۶ھ

ظاہری فرقے کے امام داؤد ظاہری اصفہانی متوفی ۲۷۰ھ

طبری فرقے کے امام محمد بن جریر طبری متوفی ۳۱۰ھ

ابوعبیدہ قاسم بن اسلام

فقہائے شام و جزیرہ

ابواسحاق نے شام کے فقہائے تابعین کے طبقات بیان کیے ہیں اور طبقہ اول میں انھوں نے دو افراد کے نام لیے ہیں۔

ابوادریس عائذ اللہ بن عبداللہ خولانی متوفی ۸۰ھ

شہر بن حوشب اشعری متوفی ۹۸ یا ۱۱۲ھ

لیکن بعض علمائے اہل سنت نے عبداللہ یسر متوفی ۸۸ھ اور وائلہ بن اسقع عبدالرحمان اشعری متوفی ۸۷ھ کا تذکرہ بھی کیا ہے۔

ان کے بعد شرعی احکام کے بیان کرنے کا ذمہ مندرجہ ذیل افراد نے اٹھایا۔

ابوعبداللہ مکحول بن عبداللہ شامی کابلی متوفی ۱۱۲ یا ۱۱۸ھ

ابوایوب سلیمان بن اشرق متوفی ۱۱۹ھ

میمون بن مہران متوفی ۱۱۷ھ

یحییٰ بن یحییٰ غسانی متوفی ۱۳۵ھ

ابوالہذیل محمد بن ولید زبیدی متوفی ۱۴۸ھ

اوزاعی فرقے کے پیشوا عبدالرحمان اوزاعی متوفی ۱۵۷

ابومحمد ابوسعید بن عبدالعزیز تنوخی متوفی ۱۶۶ھ

عبداللہ بن مبارک متوفی ۱۸۱ یا ۱۸۲ھ

ولید بن مسلم متوفی ۱۹۴ھ

فقہائے بصرہ

ابواسحاق شیرازی کی کتاب ''طبقات الفقہاء'' کے مطابق درج ذیل افراد فقہائے بصرہ تھے:

جابر بن یزید ازدی متوفی ۹۳ یا ۱۰۳ھ

رفیع بن مہران ریاحی بصری متوفی ۹۳ یا ۱۰۶ھ

عبداللہ بن زید ازدی متوفی ۱۰۶ یا ۱۰۷ھ

ابوبکر محمد مولی انس بن مالک متوفی ۱۱۰ھ، یہ ابن سیرین کے نام سے مشہور تھے۔

حسن بصری متوفی ۱۱۰ھ

انس بن مالک متوفی ۹۱ یا ۹۳ھ

ابوالاسود دوئلی متوفی ۶۹ھ

ابوالخطاب قتادہ بن دعامہ سدوسی متوفی ۱۱۷ھ

ابوبکر ایوب بن تمیمہ سختیانی متوفی ۱۳۱ھ

فقہائے یمن

طاؤس بن کیسان یمانی متوفی ۱۰۶

وھب بن منبہ متوفی ۱۱۰، ۱۱۴ یا ۱۱۶ھ

معمر بن راشد متوفی ۱۵۳ھ

عبدالرزاق متوفی ۲۱۲ھ، مزید تفصیل کے لیے "طبقات فقہای یمن" کی طرف رجوع کریں۔

فقہائے مصر

عبداللہ بن مسعود متوفی ۳۲ھ

عبداللہ بن عمرو بن عاص متوفی ۶۵ھ

موثر بن عبداللہ یزنی متوفی ۹۰ھ

لیثی فرقے کے پیشوا لیث بن سعد متوفی ۱۷۵ھ

ابورجا یزید بن ابوحبیب۔

فقہائے اندلس

یحییٰ بن یحییٰ، عبدالملک بن حبیب وغیرہ

فقہائے قیروان

سحنون بن سعید، سعید بن محمد حداد وغیرہ۔

فقہائے خراسان

طبقات الفقہاء میں خراسان کے صرف دو فقہاء کا ذکر ہے۔

عطا بن ابومسلم خراسانی متوفی ۱۳۵۔ ضحاک بن مزاحم ہلالی متوفی ۱۰۲ھ۔

فقہائے نیشاپور

راھویہ فرقے کے پیشوا اسحاق بن محمد حنظلی مروزی متوفی ۲۳۸۔ یہ ابن راھویہ کے نام سے مشہور تھے۔

فقہا اردن

معاذ بن جبل کے علاوہ اردن میں اور بھی فقہا تھے۔

فقہائے فلسطین

عبداللہ بن عمرو اور ابوابی وغیرہ

فقیہ افریقا

رویفع بن ثابت،

فقیہ بادیہ، مسلمہ بن اکوع

یاد دہانی

ان میں سے بعض فقہا کا ذکر پہلے ہو چکا ہے لیکن مناسبت کی وجہ سے یہاں بھی ذکر کرنا ضروری تھا۔

زمانہ صحابہ و تابعین میں فقہا کی طرف مراجعت

عہد صحابہ جو کہ ادوار اجتہاد کا دورہ دوئم شمار ہوتا ہے تقریباً ایک صدی پر محیط تھا۔ مسلمانوں کا ایک گروہ جیسے امامیہ کہتے ہیں اخذ احکام کے لیے رسول اکرمؐ کے اوصیاء کی طرف رجوع کرتا تھا۔

عہد صحابہ کے بعد تابعین کے دور کا آغاز ہوا اسے بھی ادوار اجتہاد کے دور دوئم میں سے شمار کیا جاتا ہے۔ اس زمانے میں تمام مسلمان احکام دریافت کرنے کے لیے اپنے شہر کے علماء اور فقہاء کی طرف رجوع کرتے اور یوں اپنے حوائج شرعیہ پورے کر لیتے۔

عصر صحابہ و تابعین میں اختلاف مذہب نہیں تھا

صحابہ اور تابعین کے زمانے میں نہ ہی بعنوان مرجع کوئی خاص شخص معین تھا اور نہ ہی اسلام سے ہٹ کر کسی اور عنوان سے کوئی مذہب تھا کہ لوگ اس کا اتباع کریں۔

ابن قیم جوزی کتاب "اعلام الموقعین" (ج ۲، ص ۲۰۷) میں لکھتے ہیں:

ہمارا اعتقاد ہے کہ صحابہ اور تابعین کے دور میں کوئی بھی فرد ایسا نہیں تھا جو کسی مخصوص شخص کی آراء کو قبول کرتا ہو اور باقیوں کی آراء و نظریات کی پروا نہ کرتا ہو۔

شاہ ولی اللہ حنفی دہلوی کہتے ہیں:

پہلی اور دوسری صدی میں لوگ کسی مخصوص مذہب کی تقلید نہیں کرتے تھے بلکہ شرعی احکام ہر اس عالم سے دریافت کر لیتے تھے جو تمام یا بعض مسائل کے استنباط پر قادر ہو۔ جب بھی کبھی کسی فتویٰ کی ضرورت پڑتی صاحب فتویٰ عالم

سے پوچھ لیتے۔ اس سلسلے میں کوئی مخصوص عالم ان کے مورد نظر نہیں ہوتا تھا۔

کمال الدین ابن ہمام کتاب "التحریر" میں اسی مطلب کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

مختصر یہ کہ محققین کے کلمات کا ماحصل یہ ہے کہ ادوار اجتہاد کے پہلے اور دوسرے دور یعنی صحابہ اور تابعین کے زمانے میں کسی خاص نام سے کوئی مذہب نہیں تھا۔ حتیٰ کہ کسی مسلمانوں کے ذہن میں اس کا تصور تک نہیں تھا چہ جائے کہ کوئی ان کا معتقد ہوتا یا اپنے آپ کو اس کے ساتھ منسوب کرتا۔

پس بنابریں اس دور میں بعنوان مذہب کوئی شے نہیں تھی کہ تمام یا بعض افراد اس کے معتقد ہوتے۔ البتہ انفرادی مذہب تھے۔

مثلاً مذہب عبداللہ ابن عباس، مذہب عبداللہ ابن مسعود اور مذہب عبداللہ ابن عمر وغیرہ۔ لیکن ان کے پیروکار نہیں تھے۔ صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ اس زمانے میں مختلف مذاہب کا بیج بویا گیا۔

مختلف مذاہب کا آغاز

عہد تابعین کے اخیر اور تابع تابعین کے اوائل میں بعض افراد ایسے تھے جو مرجع احکام تھے مثلاً۔

نعمان بن ثابت جو کہ ابوحنیفہ کے نام سے مشہور تھے۔

محمد بن عبدالرحمن جو کہ ابن ابی لیلیٰ کے نام سے مشہور تھے۔

سعید ثوری

کوفہ میں ابن شبرمہ

عبدالملک بن عبدالعزیز جو کہ ابن جریج کے نام سے مشہور تھے۔

مکہ میں عیینہ، مدینہ منورہ میں مالک بن انس اصبحی۔

لیث بن سعد، مصر میں محمد بن ادریس شافعی، شام میں عبدالرحمان اوزاعی۔ بصرہ میں عثمان بن مسلم اور سواد، نیشاپور میں اسحاق بن راہویہ۔

ابراہیم بن خالد بغدادی، جو کہ ابوثور کے نام سے مشہور تھے۔

احمد بن حنبل شیبانی، داؤد ظاہر اصفہانی، بغداد میں محمد بن جریر طبری، ان کے علاوہ اباضی زہری، بصری، نخعی، زیدی، تیمی اور جبیری وغیرہ کے نام لیے جا سکتے ہیں۔

مذکورہ افراد میں سے بعض کے پیروکاروں نے تو ان کی وفات کے بعد ان کے مذاہب کو آگے پھیلایا۔ جس کے نتیجے میں لوگ بھی مختلف مذاہب اور فرقوں میں بٹتے گئے۔

مرجع تقلید یا امام مذہب

اسی زمانے میں مرجع تقلید کو امام مذہب اور مقلدین کو پیرو مذہب کہا جانے لگا۔

اسلامی منابع کو مدنظر رکھتے ہوئے میں نے تقریباً بائیس مذاہب کی مکمل تحقیق کی ہے۔ اگرچہ عالم اسلام میں پیدا ہونے والے مذاہب کی تعداد اس سے کہیں زیادہ ہے۔ کتاب "تاریخ الفقہ الاسلامی" (ص ۸۶) میں نقل کیا گیا ہے کہ اوائل قرن دوئم سے لے کر چوتھی صدی کے نصف تک ۱۳۸ مذاہب کے ماننے والے موجود تھے۔

بہت سے بلاد و مناطق ایک مخصوص مذہب کی پیروی کرتے تھے۔ البتہ امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ تقریباً تمام مذاہب ختم ہوتے گئے۔

چوتھی صدی کے بعد صرف مشہور مذاہب یعنی امامیہ، حنیفہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنبلیہ باقی بچے۔ اگرچہ اس صدی تک ظاہری مذہب کا وجود بھی رہا لیکن یہ بھی تدریجاً ختم ہو گیا۔ اس وقت اہل سنت کے صرف چار مشہور مذہب موجود ہیں۔ (۲۷)

دوسرے مذاہب کے برعکس مذہب امامیہ کی بنیاد اجتہاد پر نہیں ہے بلکہ اس کی بنیاد رسول گرامیؐ اور ائمہ معصومینؑ کے اقوال پر ہے۔ ان کا اجتہاد بعد از نص ہے اور اس کی اساس اس پر ہے کہ جدید فروعات کو اصول و قواعد کی بنیاد پر پرکھا جائے اور عام کو خارجی مصادیق پر منطبق کیا جائے۔

اسی وجہ سے مذکورہ بالا مذاہب کے ردیف میں اسے وضاحت کے ساتھ ذکر نہیں کیا۔

۲۸۔ مذاہب اہل سنت کے فقہاء کی کتب

مذاہب اہلسنت کی آراء کے مطابق درج ذیل کتابیں تالیف کی گئی۔

حنفی مذہب میں مختصر ابو حسین قدوری

مالکی مذہب میں مختصر ابو محمد عبدالوہاب

شافعی مذہب میں اقناع ماوردی

حنبلی مذہب میں مختصر ابوالقاسم خرقی۔

یاد رہے کہ یہ تمام افراد اصحاب اور تابعین کی وفات کے بعد پیدا ہوئے تھے۔ کتاب "قوت القلوب" (ص ۱۵۹) میں ابو طالب مکی نے اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

۲۹۔ مذاہب کے پھیلاؤ کے اسباب

اس کے مندرجہ ذیل اسباب تھے۔

۱۔ دنیا کی مختلف اقوام و ملل کا دائرہ اسلام میں داخل ہونا۔ لہٰذا ان کے مسائل کے حل کے لیے اجتہاد کی شدید ضرورت تھی۔

۲۔ گذشتہ ادوار میں اجتہادی ابحاث کا تدریجی ارتقاء، کیونکہ دوسری اور تیسری صدی کے مجتہدین نے اپنے اجتہاد کی ابتداء اس مقام سے کی جہاں پر پہلے علماء کا اجتہاد اختتام پذیر ہوا۔

۳۔ غیر اسلامی بلاد سے اسلامی ممالک کی طرف علوم کا انتقال، نیز ان بلاد کے دانشوروں کا اسلام قبول کرنا کہ نتیجتاً افکار و آراء کے تبادلے نے بہت سی اجتہادی بحثوں کو جنم دیا۔

۴۔اہل حدیث اور اہل رائے کے اختلافات

۳۰۔اسلامی مذاہب کی پیدائش کے اسباب

جب بھی کوئی شے چاہے اجتماعی ہو یا سیاسی، اقتصادی ہو یا دینی معرض وجود میں آتی ہے تو اس کی کوئی نہ کوئی علت اور سبب ضرور ہوتا ہے۔اس طرح کہ اگر وہ علت نہ ہو تو پھر اس شے کا وجود ناممکن ہے۔جب کوئی انسان کسی شے کی ماہیت اور خصوصیات کو کاملاً سمجھنا چاہتا ہو تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کی علت کی تحقیق کرے۔مذاہب کی پیدائش بھی اس قانون سے مستثنیٰ نہیں ہے۔

تابعین کے آخری اور تابع تابعین کے ابتدائی دنوں میں فقہائے اسلام کے اختلاف نظر نے مختلف مذاہب کو جنم دیا۔جدید مسائل کے استنباط کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف رائے اگرچہ صحابہ اور تابعین کے دور میں موجود تھا لیکن تابعین کے آخری ایام میں اس میں اتنی شدت آگئی تھی کہ جس کی وجہ سے مختلف مذاہب وجود میں آئے۔

اختلاف فتاویٰ کا سبب

وہ مسائل جو استنباط کے اصلی منابع میں زیر بحث لائے جاتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔بدیہی اور نظری

بدیہی مسائل کے بارے میں تو مذاہب اسلام کے علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ ایسے مسائل کے احکام کے استنباط کے لیے اجتہاد کی احتیاج نہیں ہوتی لیکن نظری میں اختلاف آراء ایک فطری امر ہے۔البتہ مسائل نظری میں اختلاف آراء صرف فقہ اجتہادی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ تمام علوم میں پایا جاتا ہے۔نیز مسائل نظری کا یہ اختلاف اسلام کے علاوہ دوسرے ادیان وفرق میں بھی موجود ہے۔پندرھویں اور سولھویں صدی میں عیسائیت میں جب پروٹسٹا ئیسم فرقہ وجود میں آیا تو یورپ میں قتل عام ہوا اور علماء کے درمیان اس قدر شدید اختلاف تھا کہ نہ صرف کلیسا بلکہ حکومت کو بھی دخالت کرنی پڑی۔

حتیٰ کہ یورپ کے بعض ممالک مثلاً شمالی آئرلینڈ میں اب بھی یہ اختلاف اور خون ریزی جاری ہے۔البتہ اب اس نے سیاسی روپ دھار لیا۔مسائل نظری میں یہودیوں کے فرقے بھی اختلاف سے محفوظ نہیں ہیں۔

درج ذیل امور کو مسائل نظری میں اختلاف آراء کا سبب قرار دیا جاسکتا ہے۔

ا۔اختلاف منابع وادلہ

کیونکہ بعض فقہاء کے نزدیک ایک منبع معتبر ہوتا ہے جبکہ دوسرے اسے معتبر قرار نہیں دیتے مثلاً حنفی شناخت احکام کے منبع کے عنوان سے "استحسان" کو قبول کرتے ہیں جبکہ ظاہری، شافعی اور امامی قبول نہیں کرتے۔حتیٰ کہ محمد بن ادریس شافعی نے اس کی رد میں ایک کتاب بعنوان "ابطال الاستحسان" بھی تالیف کی ہے اور مختلف عبارات کے ساتھ اس کی مذمت بھی کی ہے ایک مقام پر کہا الاستحسان تلذذ کبھی کہا "من استحسن فقد شرع" جس کے استحسان کے مطابق فتویٰ دیا وہ مرتکب بدعت ہوا۔اسی طرح مصالح مرسلہ کو مالکی بعنوان منبع قبول کرتے ہیں لیکن امامیہ اور حنفیہ قبول نہیں کرتے البتہ احمد بن حنبل شیبانی بوقت ضرورت قبول کر لیتے ہیں۔یا اہل مدینہ کی سیرت علیہ مالکی مذہب کے نزدیک معتبر ہے لیکن لیثی اور امامیہ کے نزدیک نہیں۔

۲۔ اختلاف شرائط ادلہ

مثلاً ابوحنیفہ نے خبر کے معتبر ہونے کے لیے تواتر کو شرط قرار دیا ہے جبکہ محمد بن ادریس شافعی، مالک بن انس اصبحی، سوائے سید مرتضیٰ کے باقی فقہاء شیعہ اور احمد بن حنبل شیبانی کے نزدیک اعتبار خبر کے لیے تواتر شرط نہیں ہے۔

۳۔ اختلاف نوع ادلہ

تمام مذاہب کے پیشوا قیاس اولویت اور قیاس منصوص العلۃ کو معتبر سمجھتے ہیں صرف قیاس کی بعض اقسام مثلاً تمثیل اور تشبیہ میں اختلاف ہے۔ حنفی اسے معتبر قرار دیتے ہیں جبکہ فقہاء شیعہ، ظاہری اور ثوری اسے معتبر قرار نہیں دیتے۔

۴۔ دلیل کے سمجھنے میں اختلاف

مثلاً آیت "وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا" میں استطاعت جو کہ وجوب حج کے لیے شرط ہے۔ اس استطاعت سے مراد کیا ہے؟ مالک بن انس اصبحی کہتے ہیں استطاعت عقلی مراد ہے۔ سید مرتضیٰ کہتے ہیں استطاعت عرفی مراد ہے۔ جبکہ حنفی، شافعی، حنبلی اور اکثر فقہائے شیعہ کہتے ہیں استطاعت شرعی مراد ہے۔

۵۔ حجیت دلیل کی کیفیت میں اختلاف

مثلاً اہل سنت کے مذاہب اربعہ اجماع کو فی نفسہ معتبر سمجھتے ہیں جبکہ فقہائے شیعہ صرف اسی صورت میں معتبر سمجھتے ہیں جب وہ رائے معصوم کو کشف کرے۔ اسی طرح مذاہب اربعہ کے علماء کتاب و سنت کی طرح اجتہاد کو بھی مستقل منبع شناخت احکام قرار دیتے ہیں لیکن فقہاء شیعہ اجتہاد کو اس عنوان سے قبول نہیں کرتے۔ دوسرے لفظوں میں علمائے مذاہب اربعہ اجتہاد کو ہدف و منزل سمجھتے ہیں جبکہ فقہا شیعہ وسیلہ

۶۔ ادلہ میں ذکر شدہ الفاظ اور موضوعات پر انحصار یا عدم انحصار میں اختلاف۔

۷۔ تعارض احادیث

خصوصاً ان احادیث میں جو احکام کے موانع، اجزاء اور شرائط کے ساتھ مربوط ہوں پھر ایک یا چند واسطوں سے نقل کی گئیں ہوں۔ بعض احادیث میں تو یہ تعارض اس قسم کا تھا کہ جمع موضوع یا جمع حکمی جیسے قواعد سے اس کا رفع کرنا ممکن نہیں تھا۔ مثلاً محذورین کے درمیان امر دائر ہو گیا ہے یعنی ایک حدیث کہتی ہیں فلاں شے واجب ہے دوسری کہتی حرام ہے۔ البتہ بعض میں ایسا تعارض تھا کہ اس میں جمع موضوعی اور حکمی ممکن تھی۔ مثلاً عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین اور ناسخ و منسوخ۔ بعض میں صرف جمع حکمی ممکن تھی موضوعی نہیں مثلاً واجب و مستحب، حرام و جواز، حرام و مکروہ، نص و ظاہر اور اظہر و ظاہر۔

تعارض احادیث کے بھی کچھ نہ کچھ علل و اسباب ہوتے ہیں جنھیں ہم دور دوئم کی گذشتہ بحثوں میں تفصیلاً ذکر کر چکے ہیں۔

۳۱۔ اتحاد منابع فقہ از نظر مذاہب

اگر چہ مذکورہ بالا اسباب کی وجہ سے اصولی (۲۸) اور اخباری (۲۹) تمام فقہائے اسلام منابع احکام کے لحاظ سے مسائل نظری

اور فقہ اجتہادی میں اختلاف نظر رکھتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اصلاً ان کے نظریات اور منابع میں اتحاد ممکن نہیں ہے۔ جہاں تک میری تحقیق ہے اس کے مطابق فقہ اجتہادی کے بیشتر منابع متفق الآراء ہیں۔ باقی منابع میں اگرچہ متفق نہیں ہیں لیکن یہ بات صرف امامیہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کہ وہ دوسروں سے جدا ہیں بلکہ اہل سنت کے بعض فرقے بعض کے مخالف ہیں۔

بہر حال ہم اپنے ادعا کے اثبات کے لیے فقہ اجتہادی کے منابع اور مختلف مذاہب کے نظریات پر ایک نظر ڈالتے ہیں۔

قرآن میں مذاہب کا اتفاق نظر

مذاہب اسلام کے تمام علماء و دانشور شناخت احکام اور فقہ اجتہادی کا اصلی اور اولین منبع قرآن کریم کو قرار دیتے ہیں۔ صرف اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ فقہ اجتہادی کے دوسرے منابع کو صحیح یا غلط قرار دینے کے لیے آیات قرآن کو معیار سمجھتے ہیں۔ اگرچہ بعض آیات میں فقہاء کا اختلاف دیکھائی دیتا ہے لیکن یہ مسئلہ اجتہاد کے ساتھ مربوط ہے اور اس اختلاف کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ یا اس آیت کا موضوع حکم واضح نہیں تھا یا پھر وہ آیت کسی ایسے لفظ پر مشتمل تھی جس کے متعدد لغوی معانی ہیں۔ یا عرب میں اس کا استعمال مختلف موارد میں ہوتا ہے اور یہ بات اصل منبع کے ساتھ مربوط نہیں ہے۔

سنت رسولؐ میں مذاہب کا اتفاق نظر

مذاہب اسلامی کے تمام فقہاء سنت رسولؐ کو شناخت احکام کے منابع میں سے قرار دیتے ہیں۔ سنت میں اگر کبھی اختلاف آراء نظر آئے بھی تو اس کا تعلق صحابہ اور ائمہ تشیعؑ کی سنت کے ساتھ ہے کیونکہ فقہائے اہل سنت معتقد ہیں کہ سنت صحابہ یعنی ان کا قول، فعل اور تقریر سنت رسولؐ کے کشف کرنے کا ایک ذریعہ اور حجت ہے جبکہ فقہائے شیعہ کہتے ہیں کہ سنت رسولؐ کی طرح سنت ائمہ معصومین بھی حجت ہے۔ ہر ایک نے اپنے ادعا پر ادلہ بھی پیش کی ہیں۔

یہ بات ذہن نشین رہے کہ صحابہ اور ائمہ معصومینؑ کی سنت کے بارے میں اگرچہ شیعہ اور سنی اختلاف رائے رکھتے ہیں لیکن دونوں کا ہدف ایک ہے اور وہ سنت رسولؐ کا حصول ہے۔ شیعہ اس کے حصول کا ذریعہ سنت ائمہ کو قرار دیتے ہیں جبکہ اہل سنت سنت صحابہ کو۔ پس سنت رسولؐ کا دوام شیعوں کے نزدیک سنت ائمہ کے ساتھ ہے اور اہل سنت کے نزدیک سنت صحابہ کے ساتھ۔

البتہ اس فرق کے ساتھ کہ اہل سنت وثاقت صحابہ کی بنیاد پر اسے سنت رسولؐ کے حصول کا ذریعہ قرار دیتے ہیں جبکہ شیعہ عصمت ائمہؑ کی بنا پر یہ ثابت کرتے ہیں کہ ان کی سنت، رسولؐ کی سنت ہے۔ اس بارے میں تفصیلی گفتگو ہم نے اپنی کتاب "منابع اجتہاد از دیدگاہ مذاہب اسلامی" میں کی ہے نیز فریقین کی ادلہ بھی زیر بحث لائیں ہیں۔ (۳۰)

اجماع

امامیہ، حنفی، مالکی، شافعی، اوزاعی، ثوری، طبری، نخعی اور ابن ابی لیلیٰ وغیرہ تمام اسلامی فرقوں کے علماء اجماع کو بعنوان منبع قبول کرتے ہیں۔ صرف اس میں اختلاف ہے کہ کیا کتاب وسنت کی طرح اجماع بھی شناخت احکام کے لیے ایک مستقل منبع ہے یا اس کی حیثیت مستقل منبع کی سی نہیں ہے۔ اس بارے میں دو مختلف نظریے ہیں۔

۱۔اہل سنت کے اکثر علمائے اصول کا نظریہ ہے کہ کتاب وسنت کی طرح اجماع بھی ایک مستقل اور اصلی منبع ہے۔ضروری نہیں ہے کہ قرآن وسنت کی رائے کا حامل ہو۔بلکہ بعنوان منبع حجیت کے لیے کافی ہے بشرط قرآن وسنت کے ساتھ معارض نہ ہو۔

۲۔اہل تشیع کے علمائے اصول معتقد ہیں کہ اجماع قرآن وسنت کی طرح ایک مستقل منبع نہیں ہے بلکہ کشف سنت کا ایک ذریعہ ہے۔لہٰذا اگر اجماع سنت کو کشف کرے تو حجت ہے وگرنہ نہیں۔

بعض علمائے اہل سنت مثلاً علامہ محمد خضری بھی اسی نظریہ کے قائل ہیں۔وہ اپنی کتاب ''اصول الفقہ'' (ص ۲۷۵) میں کہتے ہیں کہ

لا ينعقد الاجماع الاعن مستند

یعنی بغیر استناد کے اجماع منعقد نہیں ہوتا۔

البتہ یہ بات یاد رہے کہ یہاں بھی شیعہ اور سنی علماء کے درمیان از لحاظ عمل کوئی خاص اختلاف نہیں ہے۔کیونکہ اہل سنت اگرچہ اجماع کو فی نفسہ حجت جانتے ہیں اور شیعہ ایسا نہیں کرتے۔لیکن علمائے شیعہ اس اجماع کو کاشف رضائے معصومؑ سمجھتے ہیں جس کا مدرک معلوم نہ ہو۔

بنابرایں شیعہ اور سنی علمائے اصول کے نزدیک از نظر نتیجہ اجماع اصطلاحی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔اگرچہ راقم نے رضایت معصومؑ کے لحاظ سے کشف اجماع کے تمام طرق اور راہوں یعنی دخولی،لطفی،تقریری وغیرہ کو قابل اعتراض قرار دیا ہے۔شیعہ اور سنی دونوں اخباری علماء حنبلیوں اور ظاہریوں کی طرح کسی صورت میں بھی اجماع کو بعنوان منبع قبول نہیں کرتے۔صرف اہل سنت کے اخباری علماء نے اجماع صحابہ کو اس عنوان سے قبول کیا ہے۔

عقل

اسلامی مسالک کے تمام علماء قائل ہیں کہ زندگیکے مادی اور معنوی پہلوؤں کی شناخت کے لیے عقل ایک منبع عام ہے۔درحقیقت وحی اور سنت صحیح اور سلیم افکار کو تقویت دینے کے لیے ہیں۔جیسا کہ امیر المومنینؑ حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام نہج البلاغہ کے خطبہ اول میں فرماتے ہیں:

بعث فيهم رسله وواتر اليهم انبياء۔ ليستادوهم ميثاق فطرته۔۔۔ويثيروا لهم دفاين العقول (۳۱)

اسلامی تعلیمات میں جتنی تعریف عقل کی گئی ہے شاید ہی کسی اور کی کی گئی ہو۔

اس طرح کہ حقیقت کی شناخت اور اعتقادی،عبادی،انفرادی اور اجتماعی مختلف پہلوؤں کے صحیح اور غیر صحیح ہونے کا معیار عقل ہے۔لہٰذا تمام اسلامی تعلیمات کو عقل کے ذریعے اخذ کیا جاسکتا ہے کیونکہ شریعت نے عقل کو کافی اہمیت دی ہے۔بنابرایں تمیین ابہام، شناخت حقیقت اور استنباط احکام جیسے موارد میں بھی عقل کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔اگرچہ اس سلسلے میں کچھ شرائط ہیں کہ جن کی

تفصیل کو ہماری یہ بحث متحمل نہیں ہو سکتی۔

مذکورہ بالا مطالب سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ اہل سنت کے علمائے اصول وسیع پیمانے پر عقل کو بعنوان منبع قبول کرتے ہیں۔

قیاس

علمائے اصول نے قیاس کی مندرجہ ذیل اقسام بیان کی ہیں:

۱۔ قیاس منصوص العلۃ ۔ ۲۔ قیاس اولویت ۔ ۳۔ قیاس تنقیح مناط ۔ ۴۔ قیاس تخریج مناط ۔ ۵۔ قیاس تحقیق مناط ۔ ۶۔ قیاس مستنبط العلۃ ۔ ۷۔ قیاس تشبیہ و تمثیل۔

قیاس منصوص العلۃ ۔ (۳۲)

قیاس منصوص العلۃ کو تمام اسلامی مسالک کے علمائے اصول نے شناخت احکام کے لیے بعنوان منبع قبول کیا ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نظر نہیں ہے۔ شیعہ علمائے اصول میں سے صرف سید مرتضیٰ علم الھدیٰ نے اپنی گرانقدر کتاب "الذریعۃ الی اصول الشریعۃ" (ص ۲۸۵) میں اس نظریہ کی مخالفت کرتے ہوئے کہا ہے کہ قیاس منصوص العلۃ اور قیاس کی باقی قسموں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور وہ ادلہ جو قیاس پر عمل کرنے کی نفی کرتی ہیں اسے بھی شامل ہیں۔

علمائے اہل سنت میں سے ظاہری مذہب کے پیشوا داؤد بن علی ظاہری اصفہانی بھی اسی نظریہ کے قائل ہیں۔ اس پر کلمہ ظاہری کا اطلاق ہونا اور دوسرے اخباری علماء مثلاً احمد بن حنبل شیبانی پر اطلاق نہ ہونے کی وجہ بھی یہی ہے کہ احمد بن حنبل بوقت ضرورت قیاس منصوص العلۃ اور قیاس تشبیہ و تمثیل پر عمل کر لیتے ہیں جبکہ داؤد بن علی ظاہری نہیں کرتے۔

ان علماء کے برعکس جو قیاس منصوص العلۃ کو بعنوان منبع قبول کرتے ہیں۔ بعض فقہائے شیعہ مثلاً محقق اول اور علامہ سیف الدین آمدی شافعی جیسے بعض سنی علمائے اصول معتقد ہیں کہ منصوص العلۃ سے اس موضوع کی طرف حکم کا سرایت کرنا جس میں وہی علت موجود ہو اصلاً اسے قیاس کا نام دینا ہی غلط ہے بلکہ یہ تو عموم تعلیل پر عمل کرنا ہے اور عموم ظواہر کی ایک قسم ہے اور حجیت ظواہر عقلاً ثابت ہے۔ پس منصوص العلۃ سے اس مورد کی طرف حکم کا سرایت کرنا جس میں وہی علت پائی جاتی ہے حجیت ظواہر کے باب سے ہے نہ کہ باب قیاس سے۔

قیاس اولویت (۳۳)

اسے بعض اسلامی مسالک کے بیشتر علمائے اصول بعنوان منبع قبول کرتے ہیں۔

البتہ علامہ حلی اور محقق قمی جیسے بعض شیعہ علمائے اصول اور ابو حامد محمد غزالی جیسے بعض سنی علمائے اصول اسے ظہور لفظ کے عنوان سے حجت اور معتبر سمجھتے ہیں نہ کہ از باب قیاس۔

قیاس تنقیح مناط (۳۴)

بعض فقہائے اہل سنت قیاس تنقیح مناط کو بھی حجت سمجھتے ہیں۔ لیکن شیعہ علمائے اصول صرف اسی صورت میں اسے حجت سمجھتے

ہیں جب قطعی ہو نہ کہ ظنی۔ بنابرایں تنقیح مناط کسی صورت میں بھی قیاس کے ساتھ مربوط نہیں ہے بلکہ قیاس کی طرح یہ بھی شرعی حکم پر ایک مستقل دلیل ہے کیونکہ اس وقت حکم قطع پر مبتنی ہے کہ جس کی حجیت ذاتی ہے نہ کہ قیاس پر مبتنی ہے۔ علامہ کشمیری کتاب "فیض الباری فی شرح صحیح البخاری" (ج۱، ص ۶۰) میں کہتے ہیں کہ تنقیح مناط قیاس کی قسم نہیں ہے۔ نیز منہاج الوصول الی علم الاصول کے مصنف علامہ بیضاوی نے بھی اسی نظریے کی تائید کی ہے۔

بعض سنی علمائے اصول مثلاً ابوحامد محمد غزالی اس قیاس کو حجت نہیں سمجھتے کیونکہ ان کے نزدیک یہ بھی قیاس کی ایک قسم ہے۔

نیز "نہایۃ السؤل" میں علامہ اسنوی اور "ارشاد الفحول" میں علامہ محمد بن علی شوکانی نے اسی نظریے کی تائید کی ہے۔

بہرحال قیاس اصطلاحی اور قیاس تنقیح مناط میں یہ فرق ہے کہ قیاس اصطلاحی میں مجتہد پہلے فرع کی طرف متوجہ ہوتا ہے پھر اسے از لحاظ حکم (جو کہ بذریعہ نص ثابت ہے) اصل کے ساتھ ملحق کر دیتا ہے لیکن قیاس تنقیح مناط میں پہلے اصل کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اس سے مناط حکم کو اخذ کرتا ہے پھر از لحاظ حکم اسے اصل کے ساتھ ملحق کر دیتا ہے۔

قیاس تخریج مناط

وہی مطالب جو قیاس تنقیح مناط میں ذکر کیے گئے ہیں بعینہ اس میں بھی جاری ہے صرف اتنا فرق ہے کہ تنقیح مناط میں مجتہد حکم اصل نص سے اخذ کرتا ہے پھر از لحاظ حکم فرع کو بھی اس کے ساتھ ملحق کر دیتا ہے کیونکہ اس میں بھی وہی مناط دیکھتا ہے۔ لیکن تخریج مناط میں مجتہد اصل کے مناط حکم کو نص کے علاوہ کسی اور مناسب راہ سے اخذ کرتا ہے پھر از لحاظ حکم فرع کو اصل کے ساتھ ملحق کر دیتا ہے کیونکہ اس میں بھی وہی مناط موجود ہوتا ہے۔

قیاس تحقیق مناط

تحقیق مناط یہ ہے کہ مجتہد علت حکم سے آگاہ ہوتا ہے۔ صرف مصادیق میں وجود علت کی تحقیق کرتا ہے۔

بعض علمائے اہل سنت مثلاً محمد ابوزہرہ مصری نے کتاب "اصول الفقہ" (ص ۲۴۶) اور علامہ سیف الدین آمدی نے کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" ج ۳، ص ۶۲) نیز بعض شیعہ علماء مثلاً محقق قمی نے اپنی کتاب "قوانین الاصول" میں تحقیق مناط کی یہی تعریف کی ہے۔

یاد رہے کہ از نظر اصطلاح تحقیق مناط پر قیاس کا اطلاق نہیں ہوتا۔

قیاس مستنبط العلۃ

قیاس مستنبط العلۃ یہ ہے کہ وہ علت جو نص میں ذکر کی گئی ہے اسے مجتہد عقل کے ذریعے اخذ کرتا ہے نہ کہ کسی ایسی راہ سے جو حکم اور موضوع کے درمیان مناسبت رکھتی ہو۔ شیعہ علمائے اصول نے قیاس مستنبط العلۃ کو قبول نہیں کیا۔ لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ اگر مجتہد ایک موضوع کے حکم اصل کی علت کو عقل کے ذریعے استنباط کرے تو اس حکم کو کسی اور موضوع پر نہیں لگا سکتا چاہے اس موضوع میں علت موجود ہی کیوں نہ ہو ہاں اگر اسے یقین ہو کہ یہی علت حکم ہے تو پھر دوسرے موضوع میں بھی حکم لگا سکتا ہے بشرطہ اس میں وہ علت پائی جاتی ہو۔

سنی علمائے اصول کے اس بارے میں مختلف نظریات ہیں۔(۳۵)

قیاس تشبیہ و تمثیل

قیاس تشبیہ و تمثیل یہ ہے کہ ایک موضوع سے دوسرے موضوع کی طرف حکم کا سرایت کرنا بشرطہ وہ موضوع اس پہلے والے موضوع کے مشابہ ہو۔

اس قیاس کی حجیت کے بارے میں علمائے اسلام عرصہ دراز سے بحث کر رہے ہیں اور اس بارے میں مختلف نظریات کا اظہار بھی کیا ہے جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔ بعض علماء شرعی احکام کی شناخت کے لیے کتاب، سنت اور اجماع کی طرح اسے بھی ایک مستقل منبع قرار دیتے ہیں۔

اس قیاس کی ابتداء عصر خلفاء سے ہوگئی تھی کیونکہ تاریخ شاہد ہے کہ بعض صحابہ جب کسی مورد میں نص خاص نہیں پاتے تھے تو آپس میں مشورہ کر لیتے۔ پھر شناخت حکم کے لیے قیاس کا سہارا لیتے۔ جیسا کہ ابن خلدون نے بھی اپنے ''مقدمہ'' میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

خلفاء کے بعد سب سے زیادہ جس نے اس قیاس کو اہمیت دی وہ نخعیہ مذہب کے پیشوا ابراہیم بن یزید نخعی ہیں۔ پھر ان کے ہونہار شاگرد حماد بن سلیمان نے اور ان کے بعد حنفی مذہب کے پیشوا ابوحنیفہ نعمان بن ثابت نے استنباط احکام کے لیے قیاس کو بروئے کار لایا۔

البتہ محمد بن عبدالرحمان ابن ابی لیلیٰ کی حالات زندگی لکھتے ہوئے محمد بن اسحاق ندیم اپنی کتاب ''الفہرست'' میں کہتے ہیں کہ انھوں نے ابوحنیفہ سے پہلے قیاس کے مطابق فتوے دیے ہیں۔

بعض علماء معتقد ہیں کہ قیاس تشبیہ منابع استنباط میں سے شمار نہیں ہوتا۔ اس نظریے کی تاریخ بھی عصر خلفاء سے شروع ہوتی ہے کیونکہ تاریخی شواہد موجود ہیں کہ بعض صحابہ قیاس پر عمل کرنے سے منع کرتے تھے۔ بہرحال بعض افراد اس بارے میں حد افراط تک پہنچ گئے۔ انھوں نے ہر قسم کے اجتہاد کو رد کر دیا ہے کیونکہ وہ اجتہاد کو قیاس ہی کی ایک قسم سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک ہر قسم کے قیاس پر حدیث ضعیف بھی ترجیح رکھتی ہے۔ یہ نظریہ داؤد اصفہانی اور اس کے پیروکاروں کی طرف منسوب ہے۔ مالکی مذہب کے پیشوا مالک بن انس اور حنبلی مذہب کے امام احمد بن حنبل شیبانی بھی قیاس تشبیہ و تمثیل کو منابع اجتہاد میں سے شمار نہیں کرتے۔ ابن قیم جوزی کے بقول صرف ضرورت کے وقت اس پر عمل کرنے کو جائز قرار دیتے تھے۔(۳۶)

اکثر فقہائے شیعہ بھی اس قیاس کو قبول نہیں کرتے۔ کیونکہ قیاس تشبیہ و تمثیل کبھی بھی شرعی حکم کے علم کا موجب نہیں بنتا۔ فقط ظن کا فائدہ دیتا ہے جو کہ انسان کو کبھی بھی حق سے بے نیاز نہیں کرتا۔

ہاں اگر معلوم ہو جائے کہ مقیس علیہ (جس پر قیاس کیا جا رہا ہے یعنی اصل) میں ثبوت حکم کی علت تامہ یہی وجہ تشابہ ہے اور یہ علت بعینہ فرع میں بھی موجود ہے تو پھر اس فرع پر بھی اصل والا حکم لگے گا۔ یہاں اگرچہ قیاس موجب علم بنا ہے لیکن اس وقت یہ قیاس تشبیہ و تمثیل نہیں رہا بلکہ قیاس برہانی منطقی میں بدل گیا ہے۔

اعتبار استحسان میں سبب اختلاف

استحسان (۳۷) کی حجیت کے بارے میں علمائے اسلام دو مختلف نظریے رکھتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ استحسان حجت ہے اور بعض اس کی حجیت کے منکر ہیں۔

داؤد بن علی ظاہری اصفہانی نے نہ صرف استحسان کو بعنوان منابع استنباط قبول نہیں کیا بلکہ اس کی شدید مخالفت بھی کی ہے۔

کتاب ''ارشاد الفحول'' میں محمد بن علی شوکانی، ابن قفال سے نقل کرتے ہیں کہ:

معتبر دلیل کے بغیر استحسان اور استقباح جیسی اشیاء قابل قبول نہیں ہیں اور ان کے مطابق حکم لگانا جائز نہیں ہے۔

کتاب جمع الجوامع میں علامہ سبکی نقل کرتے ہیں کہ احمد بن حنبل بھی استحسان کو بعنوان منبع قبول نہیں کرتے لیکن کتاب ''الاحکام فی اصول الاحکام'' ج ۴، ص ۱۳۶ میں سیف الدین آمدی کہتے ہیں کہ انھوں نے استحسان کو بعنوان منبع قبول کیا ہے۔

فقہائے امامیہ بھی اسے منابع استنباط میں سے شمار نہیں کرتے، ان کے نزدیک یہ قیاس کی مثل ہے لہٰذا حجت نہیں ہے۔

ہاں اگر استحسان کی بازگشت دلیل لفظی کے ظہور کی طرف ہو یا اس سے مراد اخذ دلیل اقویٰ ہو تو پھر معتبر بھی ہے اور حجت بھی۔ لیکن اس وقت کتاب وسنت کی طرح مستقل منبع شمار نہیں ہوگا بلکہ ان کی فرع محسوب ہوگا۔

محمد بن ادریس شافعی اور ان کے پیروکاروں نے بھی استحسان کو قبول نہیں کیا بلکہ اس کی شدید مخالفت کی ہے۔ ''کتاب الام'' میں اس بارے میں ایک مستقل بحث کی ہے اور اسے ابطال الاستحسان کا نام دیا ہے۔ مذکورہ بحث میں صریحاً کہا ہے کہ

لیس للمجتھد ان یشرع و من استحسن فقد شرع

یعنی مجتہد حق تشریع نہیں رکھتا اور جس نے استحسان کیا وہ مرتکب تشریع ہوا (یعنی اس نے بدعت کا ارتکاب کیا)

ابو حامد محمد غزالی کتاب ''المستصفی'' (ج ۱، ص ۱۳۷) اور شاہ ولی اللہ دہلوی کتاب ''حجۃ اللہ البالغہ'' (ج ۱، ص ۳۱۱) میں نقل کرتے ہیں کہ استحسان کرنے والے کے بارے میں شافعی کہتے تھے کہ:

فانہ اراد ان یکون شارعا یعنی اس نے شارع بننے کا ارادہ کیا ہے۔

اسی طرح شافعی اپنی ''کتاب اصول'' (ص ۵۰۷) میں کہتے ہیں:

الاستحسان تلذذ یعنی اپنی خواہش کے مطابق حکم لگانے کو استحسان کہتے ہیں۔ بعض علماء معتقد ہیں کہ استحسان حجت ہے۔

اعتبار استحسان کی تاریخ عصر صحابہ سے شروع ہوتی ہے۔ کیونکہ شناخت احکام اور استنباط کے لیے سب سے پہلے عبد اللہ بن عمر نے استحسان کو بروئے کار لایا۔ یہ بات ان کی کتاب فقہ (ص ۱۱۴) پر موجود ہے۔ پھر بعض اور صحابہ نے بھی ان کی پیروی کی۔ اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہا۔ یہاں تک کہ قرون دوئم کے نصف میں اسے کافی شہرت حاصل ہوئی کیونکہ ابو حنیفہ قیاس کی طرح استحسان کو بھی اہمیت دیتے تھے اور شناخت احکام کے لیے اس کا سہارا لیتے تھے پھر اس سلسلے کو ان کے پیروکاروں نے آگے بڑھایا۔

مالکی مذہب کے پیشوا مالک بن انس اصحمی بھی استحسان کے قائل ہیں۔

کتاب "المدخل للفقه الاسلامی" (ص ۲۵۷) میں استاد محمد سلام مالک بن انس سے نقل کرتے ہیں کہ:

الاستحسان تسعة اعشار العلم

یعنی استحسان نو یا دس وہائی علم ہے

اعتبارِ مصالح مرسلہ میں سبب اختلاف

مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے میں علمائے اسلام کی آراء مختلف ہیں۔ حنفی مذہب کے فقہاء مصالح مرسلہ کو منابع شناخت احکام میں سے شمار نہیں کرتے۔ نیز ظاہری مذہب کے علماء بھی اسے بعنوان منبع شناخت قبول نہیں کرتے۔ ان کا نظریہ ہے کہ تمام احکام الٰہی غیر معقولۃ المعنی ہیں یعنی ان کے ملاک قابلِ درک نہیں ہیں۔ لہٰذا اس راہ سے حکم اخذ نہیں کی جا سکتا۔

شافعی مذہب کے فقہاء بھی مصالح مرسلہ کو معتبر نہیں سمجھتے۔ محمد بن ادریس شافعی کہتے ہیں کہ مصالح مرسلہ سے حکم کا استنباط نہیں ہو سکتا جو بھی اس کے ذریعے سے استنباطِ حکم کرے گا وہ مرتکب تشریع ہوگا اور یہ اس شخص کی مثل ہے جس نے استحسان کے ذریعے سے تشریع حکم کیا ہے، ان میں کوئی فرق نہیں ہے دونوں نے ہوائے نفس کی پیروی کی۔ کتاب "مصادر التشریع فیما لا نص فیہ" کے مصنف استاد عبدالوہاب بھی اسی نظریہ کے قائل ہیں۔

بعض علمائے اہل سنت کی طرح فقہائے امامیہ بھی عنوان اولی کے تحت مصالح مرسلہ کو شناخت احکام کے لیے بعنوان منبع قبول نہیں کرتے لیکن عنوان ثانوی کے تحت قبول کرتے ہیں۔ اس پر انھوں نے بہت سی ادلہ قائم کی ہیں۔

مالکی فقہا نے منبع شناخت کے عنوان سے مصالح مرسلہ کو صرف اُس مورد میں قبول کیا ہے جہاں دلیل موجود نہ ہو۔ مالک بن انس نے ہی سب سے پہلے مصالح مرسلہ کو بعنوان منبع تاسیس کیا۔ کیونکہ ان کے نزدیک منابع شناخت احکام میں سے ایک منبع وہ بھی ہے جو احکام کی علل اور مصلحتوں کو درک کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے جسے انھوں نے مصالح مرسلہ کا نام دیا ہے۔ البتہ چند شرائط کے ساتھ۔ سلیمان بن عبدالقوی معروف بہ طوفی جیسے بعض حنفی علماء نے بھی مصالح مرسلہ کو منابع احکام میں سے قرار دیا ہے۔ حتیٰ کہ مبالغہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر نص یا اجماع مصالح مرسلہ کے ساتھ تعارض کر جائیں اور جمع بھی ممکن نہ ہو تو مصالح مرسلہ ترجیح رکھتے ہیں۔ بنا برایں مصالح مرسلہ کے بارے میں طوفی کا نظریہ مالک بن انس اصحمی سے وسیع تر ہے لیکن چونکہ مصالح مرسلہ کو مسائل عبادی کی تشریع کے لیے بروئے کار نہیں لایا جاتا بلکہ یہ غیر عبادی مسائل کے ساتھ مخصوص ہے لہٰذا دونوں کے نظریے اس بارے میں مختلف ہیں۔ طوفی معتقد ہے کہ غیر عبادی مسائل میں شارع مقدس کے پیش نظر صرف مصلحت انسان ہوتی ہے۔ پس غیر عبادی مسائل میں اگر کوئی شرعی حکم لوگوں کے مصالح کے منافی ہو اور ان کے درمیان جمع بھی ممکن نہ ہو تو اس صورت میں مصلحت الناس شرعی حکم پر ترجیح رکھتی ہے۔

قابلِ غور ہے کہ خود طوفی بھی اپنے اس افراطی نظریے کی طرف متوجہ ہے اور بڑی صراحت کے ساتھ کہتا ہے کہ صالح مرسلہ کے بارے میں میرا نظریہ دوسروں سے مختلف ہے۔ کیونکہ میرا نظریہ دوسروں کی نسبت سخت ہے۔ پھر تاویل کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ہمارا

نظریہ یہ نہیں ہے کہ حکم شرعی کو کالعدم قرار دیا جائے بلکہ یہ تو دلیل اقوی کو دلیل شرعی پر مقدم کرنے کا سبب ہے۔ بہر حال غیر عبادی مسائل میں طوفی مصلحت اجتماعی کو دلیل شرعی پر ترجیح دیتے ہیں۔

قاعدہ استصلاح میں سبب اختلاف

اس بارے میں فقہائے اسلام کے نظریات مختلف ہیں۔ امامیہ اور شافعی فقہاء قاعدہ استصلاح کو شناخت احکام کا ذریعہ نہیں سمجھتے۔ شافعی مذہب کے پیشوا کہتے ہیں:

من استصلح فقد شرع۔

یعنی جس نے قاعدہ استصلاح کے ذریعے حکم بیان کیا وہ مرتکب تشریع ہوا۔

نیز کتاب الام میں کہتے ہیں:

اگر استحسان اور استصلاح کے قائل ہو جائیں تو پھر ہر شخص اپنی مرضی کے احکام جعل کرنے لگ جائے گا۔

لیکن ابو حامد محمد غزالی شافعی نے قاعدہ استصلاح کو منابع احکام میں قرار دیا ہے بشرط احراز مصلحت یقینی ہو۔

حنفی فقہاء، مالک بن انس اور احمد بن حنبل کے پیروکاروں نے بھی اسے منابع احکام میں سے قرار دیا ہو۔

فتح ذرائع وسد ذرائع میں اتفاق نظر

فقہائے اہل سنت نے فتح ذرائع اور سد ذرائع کو منابع احکام میں سے شمار کیا ہے۔ سب سے پہلے صریحاً جس نے انھیں منابع احکام میں سے قرار دیا ہے وہ مالک بن انس تھے پھر اس نظریے کے پیروکاروں کی تعداد میں اضافہ ہوتا گیا۔

شیعہ علمائے اصول کے اس بارے میں مختلف نظریات ہیں البتہ جس پر تمام متفق ہیں وہ یہ ہے کہ مقدمات مفوتہ واجب واجب ہیں۔ صرف اس حکم کے طرق اور راہوں میں اختلاف ہے مثلاً:

شیخ انصاری کہتے ہیں کہ واجب مشروط میں تقیید واجب کی راہ سے ہے نہ کہ تقیید وجوب کی راہ سے۔

آخوند مرحوم کے نزدیک عقل کی رو سے واجب ہے۔

صاحب الفصول کہتے ہیں کہ از راہ واجب معلق واجب ہے۔

فقیہ ہمدانی کے نزدیک وجوب تہیائی کے لحاظ سے واجب ہے۔ پس اگر علم ہو کہ نماز کے وقت پانی یا مٹی کے حصول پر قادر نہیں رہے گا تو یہاں وقت نماز سے پہلے وضو واجب ہو جاتا ہے۔ اسے وجوب غیری کہتے ہیں۔

بروجردی مرحوم بھی اسی کے قائل ہیں۔

بعض فقہاء کہتے ہیں کہ شرط متاخر کے وجوب کی رو سے واجب ہے۔

واجب مشروط میں واجب اور شرط کے محقق ہونے سے پہلے ارادہ تشریعی کی رو سے۔ یعنی واجب مشروط میں ارادہ تشریعی فعلی ہوتا ہے کیونکہ ارادے کا تعلق ذہن سے ہے نہ وجود خارجی سے۔ یہ نظریہ آقا ضیاء مرحوم سے منسوب ہے۔

بہرحال اس نظریے کے قائلین مقدمات واجب کو واجب اور مقدمات حرام کو حرام سمجھتے ہیں البتہ ایسے مقدمات جن کے بجا لانے سے ترک حرام محال ہو جائے۔

پس اصطلاحی اعتبار سے فتح ذرائع کا معنی یہ ہے کہ ہر اس ذریعہ کو جو واجب تک پہنچنے کا موجب بنے انجام دینا اور اس کے موانع کا برطرف کرنا ضروری ہے تاکہ واجب محقق ہو سکے۔ شیعہ علمائے اصول کی اصطلاح میں اسے مقدمۃ الواجب کے عنوان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اور اصطلاحی اعتبار سے سد ذرائع کا معنی یہ ہے کہ ہر وہ ذریعہ جو حرام تک پہنچنے کا باعث بنے اس کا ترک کرنا ضروری ہے تاکہ حرام سے بچا جا سکے۔

اصطلاح علماء شیعہ میں اسے مقدمۃ الحرام سے تعبیر کرتے ہیں۔

اجتہاد

اہل سنت کے علمائے اصول اجتہاد کو منابع احکام واستنباط میں سے قرار دیتے ہیں۔ لیکن علمائے شیعہ اسے صرف احکام تک پہنچنے کا ایک ذریعہ سمجھتے ہیں جبکہ شیعہ اور سنی اخباری اسے اصلاً قبول نہیں کرتے۔

مذہب صحابی

اس کے معتبر ہونے میں مختلف نظریات ہیں۔

علمائے شیعہ شناخت احکام کے منبع کے عنوان سے مذہب صحابی کو قبول نہیں کرتے ہاں اگر کسی مورد میں دلیل خاص آجائے تو پھر معتبر قرار دیتے ہیں۔

اکثر شافعی علماء نے مذہب صحابی کو معتبر قرار دیا ہے بشرطہ کسی دوسرے صحابی نے اس کی مخالفت نہ کی ہو البتہ ابو حامد محمد غزالی جیسے بعض افراد نے قبول نہیں کیا۔

حنفیوں اور مالکیوں نے اس مورد میں صحابی کے فتوئی کو قابل قبول قرار دیا ہے جہاں نص خاص موجود نہ ہو۔ سب سے پہلے جس نے اسے منابع احکام میں سے قرار دیا ہے وہ عبداللہ بن عمر ہیں۔ اپنی فقہی کتاب کے (صفحہ ۲۷) میں انھوں نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

پس شیعہ اور سنی دونوں مذہب صحابی کو قابل قبول سمجھتے ہیں صرف اختلاف اس میں ہے کہ شیعہ صرف ان صحابہ سے سنت رسولؐ اخذ کرتے ہیں جو خاندان رسولؐ کے پیرو ہیں۔ جبکہ اہل سنت تمام صحابہ کو برابر سمجھتے ہیں۔

شریعت سلف

اس بارے میں بھی علمائے اسلام کے نظریات وآراء مختلف ہیں۔ بعض کا نظریہ ہے کہ گذشتہ شریعتیں ہماری شریعت کا جز شمار نہیں ہوتیں کیونکہ اسلام نے انھیں منسوخ کر دیا ہے۔ کتاب ''المستصفی'' (ج ا، ص ۱۳۲) میں علامہ ابو حامد غزالی اور ''الاحکام فی اصول الاحکام'' (ج ۳، ص ۱۲۹) میں سیف الدین آمدی نے اسی نظریے پر اصرار کیا ہے۔

بعض فقہاء معتقد ہیں کہ گذشتہ شرائع بھی ہماری شریعت کا حصہ ہیں مگر وہ احکام کہ جس کے بارے میں ہمیں علم ہو کہ انھیں ہماری شریعت نے منسوخ کر دیا ہے۔ اسی طرح بعض کا نظریہ ہے کہ وہ امور کہ جنھیں قرآن وسنت نے قصہ اور داستان کے عنوان سے نقل کیا ہے اگر ان کی نفی نہ کی گئی ہو تو پھر وہ ہمارے لیے احکام محسوب ہوں گے۔ کتاب "اصول الفقہ" (ص ۱۰۵) میں استاد عبدالوہاب نے اس نظریہ کو اکثر حنفی علماء اور مالک بن انس اور محمد بن ادریس شافعی کے بعض پیروکاروں سے نقل کیا ہے۔

قرن دوم کے اواخر میں حنفی فقہاء نے گذشتہ شرائع کو شناخت احکام کے منبع کے عنوان سے قبول کیا ہے۔ پھر مالک اور شافعی کے پیروکاروں نے ان کی تقلید کی۔

عرف وعادات

علمائے شیعہ نے عرف اور عادات کو مطلقاً بعنوان منبع قبول نہیں کیا بلکہ چند محدود موارد میں اس کی حجیت کے قائل ہوئے ہیں۔

کتاب "المدخل الفقهي العام" (ج ۱، ص ۱۴۷) میں مصطفیٰ احمد الزرقا کہتے ہیں:

اسلامی فقہ میں عرف کو معتبر قرار دیا گیا ہے اگرچہ ان کی حدود کے سلسلے میں نظریات مختلف ہیں۔

مزید کہتے ہیں:

فقہائے اسلام خصوصاً حنفی علماء حقوق، معاملات اور تصرفات میں عرف کو کافی اہمیت دیتے ہیں اور احکام حقوق کے اثبات کے لیے اسے ایک معتبر اور عظیم منبع قرار دیتے ہیں بشرطیکہ کوئی نص شرعی اس کی نفی نہ کر رہی ہو۔

مجموعہ رسائل (ص ۱۳) میں ابن عابدین کہتے ہیں:

بہت سے مسائل میں عرف اور عادات کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ کیونکہ علماء نے انھیں اصول شرعی میں سے قرار دیا ہے۔

فلسفة التشريع في الاسلام میں آیا ہے کہ:

اگرچہ علمائے اصول نے عادات کو منابع میں شمار نہیں کیا لیکن پھر بھی بعض شرعی احکام میں عرف کی دخالت ہے۔

اہل مدینہ کی عملی سیرت

تمام اہل مدینہ کی عملی سیرت کی حجت ہونے میں علمائے اسلام کا کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ ایسی سیرت یقینی طور پر سنت کو کشف کرتی ہے۔ صرف اتنا اختلاف ہے کہ شیعہ اسے اس لیے معتبر سمجھتے ہیں کیونکہ یہ سنت رسول کو کشف کرتی ہے یعنی بعنوان کاشفیت قبول کرتے ہیں جبکہ بعض علمائے اہل سنت اسے فی نفسہ معتبر سمجھتے ہیں۔

استدلال میں اتفاق نظر

تمام فقہائے اسلام نے استدلال (باب ملازمات) کو شناخت احکام کے منابع میں سے قرار دیا اور اس میں کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا۔

برائت اصلیہ اور استصحاب

ان کے بارے میں مجتہدین کا کوئی اختلاف نہیں ہے سبھی انھیں شناخت احکام کے منابع میں سے قرار دیتے ہیں۔ ان کے بارے میں شیعہ اور سنی مجتہدین کے درمیان صرف اتنا اختلاف ہے کہ شیعہ علماء ادلہ اجتہادی مثلاً قرآن وسنت اور ادلہ فقاہتی مثلاً برائت اور استصحاب کے درمیان فرق کے قائل ہیں۔ اسی وجہ سے انھیں (برائت واستصحاب) منابع اجتہاد میں سے شمار نہیں کرتے۔ لیکن سنی علماء کے نزدیک ادلہ اجتہادی اور ادلہ فقاہتی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ان کے نظریہ کے مطابق دلیل اس شے کو کہتے ہیں جس سے اثبات حکم کے لیے استدلال ہو سکے اور یہ تعریف دلیل فقاہتی پر بھی صادق آتی ہے۔ اسی وجہ سے علمائے اہل سنت نے ادلہ فقاہتی کو ادلہ اجتہادی کی ردیف میں قرار دیا ہے۔

۳۲۔ اسلامی مذاہب کی اشاعت کے اسباب

اس کے مندرجہ ذیل اسباب ہیں:

۱۔ طرف داروں کی کثرت ۲۔ شاگردوں کی کثرت ۳۔ رائج کرنے والوں کی کثرت

اہل سنت کے مذاہب اربعہ یعنی حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی کی نشر واشاعت کے اسباب بھی یہی تھے۔

الف: حنفی مذہب کی اشاعت کے اسباب

ابوحنیفہ نے فقہ میں کوئی کتاب تالیف نہیں کی ہے۔ صرف عقاید کے متعلق لکھا گیا ایک رسالہ ان کی طرف منسوب ہے۔ وہ بھی چند صفحات سے زیادہ نہیں ہے۔ اس کی شرح ملا علی قاری نے کی ہے۔ جو کہ ۱۳۲۳ھ میں مصر میں چھپی تھی۔ بعض حنفی محققین معتقد ہیں کہ اس رسالہ کو ابوحنیفہ نے تالیف نہیں کیا کیونکہ یہ ان کے مقام علمی سے میل نہیں کھاتا۔ بہر حال ابوحنیفہ کے افکار وآراء ان کے شاگردوں کے توسط سے منتشر ہوئے اور ان کے مقلدین تک پہنچے۔ ان کے مشہور ترین شاگرد چار تھے۔

۱۔ یعقوب بن ابراہیم کوفی یعنی قاضی ابو یوسف، متوفی ۱۸۲ھ

۲۔ محمد بن حسن شیبانی متوفی ۱۸۹ھ

۳۔ ابوعزیل زفر بن عزیل بن قیس اصفہانی، متوفی ۱۵۸ھ

۴۔ حسن بن زیاد لؤلؤی متوفی ۲۰۴ھ

حنفی مذہب کے پھیلانے میں ابوحنیفہ کے شاگردوں خصوصاً قاضی ابو یوسف اور شیبانی (جو کہ دو امام اور دو صاحب کے نام سے مشہور ہیں) نے اہم کردار ادا کیا اور بہت سے مسلمانوں کو ان کے مذہب کا پیرو بنایا۔

یعقوب بن ابراہیم ابو یوسف ۱۷۰ھ کے بعد بغداد کی عدالت عالیہ کے سرپرست مقرر ہوئے۔ عباسی خلیفہ ہارون الرشید کے دور خلافت میں قاضی القضاء کے منصب پر فائز ہوئے اور عباسی حکومت کا نظام قضاوت ان کے ہاتھ میں تھا۔ ہارون الرشید خراسان، عراق اور شام وغیرہ کا منصب قضاوۃ صرف اسی کے سپرد کرتا تھا جس کا انتخاب قاضی ابو یوسف کرتے تھے اور قاضی ابو یوسف اس

منصب کے لیے صرف ابوحنیفہ کے مقلدین میں سے کسی کا انتخاب کرتے تھے۔ آخر کار اس طرح انھوں نے حنفی مذہب کی ترویج کی۔ انھوں نے اپنی فقہی کتب کو ابوحنیفہ کی آرا کے مطابق تالیف کیا۔

ان میں ایک وہ کتاب بھی ہے جو خراج کے بارے میں لکھی تھی۔ یہ کتاب ہارون الرشید کے کہنے پر لکھی گئی۔ اس کتاب میں خراج اور حکومتی امور کے بارے میں سیر حاصل بحث وتحقیق کی گئی ہے۔ یہ کتاب مصر میں چھپ چکی ہے۔ نیز ابوحنیفہ اور ابن ابی لیلی کے اختلاف کے بارے میں ایک کتاب لکھی ہے جسے محمد بن ادریس شافعی نے اپنی کتاب ''الام'' (ج ۶، ص ۲۲۵) میں ''هذا كتاب ما اختلف فيه ابو حنيفه و ابن ابي ليلى عن ابي يوسف'' کے عنوان کے تحت ذکر کیا ہے۔ ابوحنیفہ کے دوسرے شاگرد محمد بن حسن شیبانی نے بھی حنفی مذہب کی تدوین اور پیشرفت میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ یہ استقرا، تفریع مسائل اجتہادی، قضایای حقیقی کے تجزیہ وتحلیل اور نتیجہ گیری میں کافی شہرت رکھتے تھے۔

ابوحنیفہ کے نظریات اور آراء کے پھیلانے میں ان کے شاگرد زفر کا بھی کافی ہاتھ ہے۔

کتب شیبانی

ابوحنیفہ کی آراء کے مطابق محمد بن حسن شیبانی نے دو طرح کی کتب تصنیف کی ہیں۔

الف: وہ آراء جنھیں ثقہ راویوں نے ان سے نقل کیا ہے۔ یہ کتب ظاہر الروایہ یا مسائل الاصول کے نام سے مشہور ہیں۔

ب: وہ جنھیں ثقہ راویوں نے نہیں نقل کیا۔ یہ کتب مسائل النوادر یا کتب النوادر کے نام سے مشہور ہیں۔

کتب ظاہر الروایہ کی تعداد چھ ہے۔

۱۔ مبسوط ۲۔ جامع الکبیر ۳۔ جامع الصغیر

۴۔ سیر الکبیر ۵۔ سیر الصغیر ۶۔ زیارات

ابوالفضل مروزی (جو کہ حاکم کے نام سے مشہور ہیں) نے ان چھ کتابوں کو جمع کر کے ایک کتاب بنام ''کافی'' لکھی ہے۔ کتب خانہ مصر میں خطی نسخے کی شکل میں موجود ہے۔ پھر قرن پنجم کے اخیر میں محمد ابن احمد سرخسی نے ''کافی'' کی تیس ۳۰ جلدوں میں شرح لکھی ہے جس کا نام انھوں نے مبسوط رکھا۔ کتب مسائل النوادر درج ذیل ہیں۔

۱۔ فقہ میں کتاب امالی محمد

۲۔ کتاب الرقیات۔ یہ ان مسائل پر مشتمل ہے جو اس دوران پیش آئے جب یہ ہارون الرشید کی طرف سے رقہ شہر میں منصب قضاوت پر فائز تھے۔

۳۔ الهارونیات

۴۔ الجرجانیات

۵۔ المخارج فی الحیل

۶۔زیادۃ الزیادات

۷۔کتاب نوادر محمد

۸۔الرد علی اہل المدینہ

۹۔کتاب الآثار

بعض معتقد ہیں کہ فقہ حنفیہ میں سب سے پہلے اسد بن عمرو نے کتاب لکھی جبکہ بعض کہتے ہیں کہ نوح بن ابی مریم نے لکھی تھی۔(۳۸)

مجلہ احکام عدلیہ کے اکثر مسائل حنفی مذہب کی کتاب ظاہر الروایہ سے لیے گئے ہیں۔جس مسئلے میں ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے درمیان اختلاف پایا گیا ہو مجلہ کے لکھنے والوں نے اس رائے کو اہمیت دی ہے جو اس زمانے کے افراد کی ضروریات اور مصالح کے موافق ہو۔اس مجلہ میں بعض مسائل کے احکام دوسرے مذاہب کی آراء کے مطابق بھی بیان کیے گئے ہیں۔

حنفیوں کے نزدیک فقہی مسائل کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ظاہر الروایہ یا مسائل الاصول۔یہ وہ مسائل ہیں جنھیں ثقہ راویوں یا ابوحنیفہ کے کسی ممتاز شاگرد نے ان سے نقل کیے تھے۔

۲۔النوادر۔وہ مسائل ہیں جنھیں غیر ثقہ راویوں نے نقل کیا تھا۔

۳۔الفتاویٰ۔وہ مسائل جنھیں راویوں نے نقل نہیں کیا اور حنفی مجتہدین نے ابوحنیفہ کے وضع کردہ قواعد کے پیش نظر اجتہاد کرتے ہوئے ان مسائل کے جواب تلاش کیے ہیں۔ان جوابات اور واقعات کو فتاویٰ کہتے ہیں۔

اسی بارے میں ابواللیث سمرقندی نے ایک کتاب بنام "النوازل" تصنیف کی ہے جو کہ حیدرآباد (ہندوستان) میں چھپ چکی ہے۔

یاد رہے کہ حنفی مذہب کے فقہی مسائل مرتب کرنے والے متعدد مجتہد تھے۔ان کے طبقات مختلف تھے۔پھر آپس میں بھی اختلاف رائے رکھتے تھے۔اسی وجہ سے فقہ حنفیہ، فقہ شافعیہ کی طرح واضح نہیں ہوئی۔

یاددہانی

مذہب ابوحنیفہ کے اصول و منابع کی تحقیق کرنے والے ابویوسف اور شیبانی نے بعض مسائل میں ان کی مخالفت بھی کی ہے۔

ب: مالکی مذہب کے اسباب اشاعت

جس زمانے میں حنفی مذہب کی اشاعت زوروں پر تھی اسی دور میں مدینہ منورہ میں مالک بن انس کے مذہب کا آغاز ہوا۔دیکھتے ہی دیکھتے تمام بلاد حجاز میں پھیل گیا۔پھر افریقا کے قاضی سحنون عبدالسلام بن سعید تنوخی کے توسط سے سرزمین افریقا تک جا پہنچا۔عبدالسلام نے مالک بن انس کی آراء کو جمع کرکے ایک مجموعہ بنام المدونہ تیار کیا جو آج بھی مالکیوں کے نزدیک معتبر ہے۔

اس کے بعد معز بن بادیس نے مالکی مذہب کی اشاعت میں اہم کردار ادا کیا ہے۔وہ بلاد سامان کے لوگوں کو مالکی مذہب کی پیروی کرنے پر ابھارتے تھے اور دوسرے مذاہب کی پیروی کرنے سے منع کرتے تھے۔

بلادمغرب میں مالکی مذہب کی اشاعت کا سہرا زیاد بن عبدالرحمان قرطبی اور مصر میں عثمان بن حکم جزامی، عبدالرحیم بن خالد اور عبدالرحمن بن القاسم کے سر ہے۔ حجاز اور عراق میں عبدالمالک بن ابی سلمہ ماجشون، محمد بن معزل عبدی اور ابو اسحاق اسماعیل بن اسحاق بصری کے ذریعے پھیلا۔

ابن خلدون اپنی کتاب ''مقدمہ'' (ص ۳۹۲) میں لکھتے ہیں:

مختلف بلاد میں مالکی مذہب کی اشاعت کا سبب ان بلاد کے علماء کی حجاز میں آمدورفت تھی۔ کیونکہ مدینہ اس وقت دارالعلم (مرکز علم) تھا اور عراق ان کے راستے پر پڑتا تھا۔ اسی وجہ سے ان کا انحصار علمائے مدینہ پر تھا۔ اسی طرح مغرب اور اندلس کے لوگ حجاز کے لوگوں کے زیادہ قریب تھے۔

بہرحال مغرب، اندلس اور افریقا میں بھی آہستہ آہستہ مالکی مذہب پھیلنا شروع ہو گیا۔

ج۔ شافعی مذہب کے اسباب اشاعت

۱۹۸ھ میں جب محمد بن ادریس شافعی مصر آئے تو بہت سے روسائے مصر ان کے گرویدہ ہو گئے۔ جس کی وجہ سے شافعی مذہب کو کافی تقویب حاصل ہوئی اور وہاں شافعی مذہب رائج ہو گیا۔ اسی وجہ سے بلاد مصر عرصہ دراز سے شافعیوں کا مرکز چلے آرہے ہیں۔ نیز فلسطین میں آج بھی یہ مذہب دوسرے تمام مذاہب پر غالب ہے۔ شام، لبنان، عراق، پاکستان، ایران، حجاز، ہندوستان، انڈونیشیا اور یمن میں اس کے پیروکار بڑی تعداد میں موجود ہیں۔

محمد بن ادریس شافعی کے مشہور ترین شاگرد جنھوں نے ان کے مذہب کی ترقی میں اہم کردار ادا کیا ان کے نام یہ ہیں:

یوسف بن یحییٰ ابو یعقوب البویطی متوفی ۲۳۱۔ اسماعیل بن یحییٰ مزنی متوفی ۲۶۴، ربیع بن سلیمان مادی متوفی ۲۷۰، ربیع بن سلیمان جزی متوفی ۲۵۶

حرملہ بن یحییٰ بن حرملہ متوفی ۲۶۶، محمد بن عبداللہ بن الحکم متوفی ۲۶۸

ان کے بعد شافعی مذہب کے پھیلانے میں درج ذیل علماء کا بھی کافی ہاتھ ہے۔

ابو اسحاق فیروز آبادی متوفی ۴۷۶۔ ابو حامد محمد غزالی متوفی ۵۰۵

ابو القاسم رافعی، متوفی ۶۲۳، محی الدین نوری ۶۷۶ (۳۹)

چند اہم نکات

تاریخ میں محمد بن ادریس شافعی کے دو مذاہب کا تذکرہ ہے۔ (i) قدیم (ii) جدید۔ ان کا قدیم مذہب بغداد اور جدید مصر میں رائج ہوا۔ جدید مذہب کے آغاز کا سبب ان کا بغداد سے مصر کی طرف ہجرت کرنا ہے۔ قرین قیاس یہی ہے کہ ۱۹۸ھ میں ان کے ابتدائی نظریات بدل گئے اور جدید مذہب کی بنیاد پڑی۔ بہرحال وہ احکام جو انھوں نے مصر میں بیان کیے یا فتاویٰ صادر کیے وہ جدید مذہب کے نام سے شہرت رکھتے ہیں۔

جدید مذہب کے راوی درج ذیل ہیں۔

یوسف بن یحییٰ بویطی، اسماعیل بن یحییٰ مزنی، ربیع بن سلیمان مرادی، عبداللہ بن زبیر کی، محمد بن عبداللہ بن حکم، حرملہ بن یحییٰ، یونس بن عبدالاعلیٰ وغیرہ۔

وہ احکام جو بغداد میں بیان کیے گئے اور جنھیں قدیم مذہب کہتے اس کے راوی یہ ہیں:

احمد بن حنبل شیبانی، زعفرانی، کرابیسی، ابوثور کلبی وغیرہ

بہرحال شافعی نے اپنے قدیم نظریات چھوڑ دیے اور ان کے مطابق فتویٰ دینا جائز نہیں سمجھتے تھے۔ ان کے اصحاب نے تقریباً ستر مسئلے قدیم مذہب کے مطابق بیان کیے ہیں۔ پس اگر کسی مسئلہ میں قدیم اور جدید دونوں آراء بیان کی گئی ہوں تو قابل عمل آراء جدید ہیں۔(۴۰)

۲۔ محمد بن ادریس شافعی چونکہ رئیسِ مکتبِ حدیث، مالک بن انس کے شاگرد بھی رہے ہیں اور احادیث سے استنباط کرتے وقت حجازی طریقہ پر عمل کرتے تھے۔ بعد میں عراق تشریف لائے اور مکتب رائے کے مسئول محمد بن حسن شیبانی جو کہ ابوحنیفہ کے پیروکار تھے کی شاگردی اختیار کی اور ان سے بہت سے اصول اخذ کیے۔ اسی وجہ ان کے نظریات میں دونوں مکاتب (یعنی حدیث ورائے) کی جھلک نظر آتی ہے جس طرح کہ خود محمد بن حسن شیبانی دونوں مکاتب کی خصوصیات سے آگاہ تھے۔ کیونکہ انھوں نے ابوحنیفہ اور مالک بن انس دونوں کے آگے زانوئے تلمذ تہہ کیا تھا۔

بہرحال شافعی نے مقام استنباط میں حجازی اور عراقی دونوں طریقے استعمال کیے اور ایک نئے مذہب کی بنیاد رکھی۔

۳۔ جب شافعی مصر تشریف لے گئے تھے تو اس وقت مالکی اور حنفی مذہب کا راج تھا۔ پھر جب ان کے مذہب کی اشاعت اور الجدید، الام، الامالی، الکبریٰ، الاملا الصغیر اور الرسالہ جیسی کتب کی تدوین ہوئی تو شافعی مذہب دوسرے تمام مذاہب پر چھا گیا۔

۴۔ ۳۴۸ھ میں شیعہ مذہب کا حامل فاطمی خلیفہ المعزلدین اللہ ابی تمیم معد کی طرف سے افریقا سے بھیجا گیا لشکر جرار جب مصر میں وارد ہوا اور اس نے قاہرہ شہر کی بنیاد رکھی تو اس وقت مصر میں مذہب شیعہ رائج ہو گیا۔ یہاں تک کہ ۵۶۴ میں جب صلاح الدین ایوبی مصر میں وارد ہوا تو اس نے شیعوں کا قتل عام کیا۔ نتیجتاً شافعی مذہب نے پھر سے شہرت حاصل کی۔

اس وقت کے فقہاء مذاہب اربعہ کی پیروی واجب اور دوسرے مذاہب کا اتباع حرام سمجھتے تھے۔(۴۱)

حنبلی مذہب کی وجہ شہرت

احمد بن حنبل کے مذہب نے پہلے بغداد، چوتھی صدی میں بیرون عراق اور چھٹی صدی میں مصر میں شہرت حاصل کی۔ ان کے مشہور ترین شاگرد اور ان کی آراء کو آگے بڑھانے والے افراد کے نام یہ ہیں:

ان کے بڑے بیٹے صالح بن احمد متوفی ۲۶۶، چھوٹے بیٹے عبیداللہ بن احمد متوفی ۲۹۰، اثرم احمد خراسانی متوفی ۲۷۳، عبدالملک مہران میمونی متوفی ۲۷۴، احمد بن محمد مروزی متوفی ۲۷۴، حرب بن اسماعیل حنظلی کرمانی متوفی ۲۸۰ھ

کتاب ''شذرات الذھب'' (ج ۵، ص ۳۴۸) میں شمس الدین محمد بن عبدالوہاب حنبلی (متوفی ۶۷۵) کی حالات زندگی میں لکھا ہے کہ وہ بعض بلاد مصر کے منصب قضاوت پر فائز رہے ہیں۔ حنبلیوں میں سے یہی پہلے فرد تھے جنھیں منصب قضاوت ملا۔ انھوں نے مصر میں حنبلی مذہب کو پھیلایا۔ پھر ابن تیمیہ اور ابن قیم جوزی کے توسط سے تمام بلاد حجاز پر یہ مذہب چھا گیا۔ پھر بارہ سو ۱۲۰۰ ہجری میں محمد بن عبدالوہاب تمیمی نجدی نے حنبلی مذہب میں کچھ تبدیلیاں کر کے ایک نئے مذہب کی بنیاد رکھی جو وہابی مذہب کے نام سے مشہور ہوا اور عبدالعزیز آل سعود کے زمانے میں میں اسے خوب شہرت ملی اور آج بھی سعودی عرب میں یہی مذہب رائج ہے۔ ۱۱۵۰ھ میں اس کے نظریات کی اشاعت ہوئی۔ محمد بن عبدالوہاب نجدی ''نجد میں پیدا ہوئے اور یہیں پر وفات پائی۔ ان کی تصانیف میں سے رسالۃ القواعد الاربع، کشف الشبھات اور مسائل الجاھلیہ کافی شہرت کے حامل ہیں۔

بہر حال محمد بن ادریس کے بعد احمد بن حنبل افق فقہ پر نمودار ہوئے۔ کیونکہ یہ احادیث پر زیادہ انحصار کرتے تھے لہٰذا انھیں اہل حدیث کہتے ہیں۔ ان کے مذاہب کی اشاعت میں درج ذیل افراد نے اہم کردار ادا کیا۔

۱۔ ابوبکر بن ہانی جو کہ الاثرم کے نام سے مشہور ہیں۔

۲۔ ابوالقاسم خرقی متوفی ۳۳۴۔

۳۔ عبدالعزیز بن جعفر متوفی ۳۶۳

۴۔ موفق الدین بن قدام متوفی ۶۲۰

قابل غور ہے کہ مصر میں حنفی مذہب کے پیروکار نہیں تھے۔

خطط مقریزی کے بقول مصر میں مذہب اربعہ کا رسمی آغاز بھرس بندقداری (متوفی ۶۷۶) کے زمانے میں ہوا۔ ۶۵۸ھ میں جب بلاد مصر پر اس کی حکومت قائم ہوئی تو اس نے مذاہب اربعہ میں سے چار قاضی مقرر کیے۔ تھوڑی ہی مدت کے بعد وہاں مذاہب اربعہ کے علاوہ کوئی مذہب نہ رہا۔ کیونکہ مذاہب اربعہ کے علاوہ دوسرے مذاہب کی توہین کی جاتی تھی۔ انھیں ہر قسم کے منصب سے محروم رکھا جاتا تھا۔ حتیٰ کہ ان کی گواہی بھی قبول نہیں کی جاتی تھی۔

۱۔ المواعظ و الاعتبار فی الخطط و الآثار، تالیف علامہ احمد بن علی قاہری۔

۲۔ تاریخ یعقوبی، تالیف احمد ابی یعقوب بغدادی متوفی ۲۹۶

۳۔ الحوادث الجامعۃ فی الماۃ السابعۃ، تالیف کمال الدین عبدالرزاق بغدادی متوفی ۷۲۳

۴۔ اعلام الموقعین عن رب العالمین، تالیف ابن قیم جوزی متوفی ۱۲۰۰

۵۔ الانصاف فی بیان سبب الخلاف تالیف شاہ ولی اللہ دہلوی

۶۔ الاقلید لادلۃ الاجتہاد و التقلید، تالیف صدیق حسن خان قنوجی، بخاری متوفی ۱۳۰۷

۷۔ القول المفید فی ادلۃ الاجتہاد و التقلید، تالیف علامہ محمد بن علی شوکانی متوفی ۱۲۵

۸۔ مقالۃ نظرۃ تاریخیۃ فی حدوث المذاھب الاربعۃ، تالیف احمد تیمور باشا۔

۹۔ دائرۃ المعارف فرید وجدی جلد سوئم

۱۰۔ کتاب ادب الطلب ومنتہی الارب، تالیف محمد بن علی شوکانی

۱۱۔ ارشاد النقاد الی تسیر الاجتھاد، تالیف محمد بن اسماعیل امیر۔

۱۲۔ ایقاظ ھمم اولی الابصار تالیف فلاتی صالح بن محمد

ان کے علاوہ بھی بہت سی کتب ہیں لیکن ہم طوالت کے خوف سے ان کے ذکر کرنے سے پرہیز کرتے ہیں۔ تفصیل کے خواہشمند حضرات صدیق حسن خان کی کتاب حصول الماموں فی علم الاصول کی طرف رجوع کریں۔

۴۔۳ اجتہاد کا سد باب اور اہل سنت اور اس کے اسباب

اسی دورہ میں اہل سنت میں اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا۔ صرف ائمہ مذاہب اربعہ کی تقلید پر انحصار ہونے لگا۔ اس مطلب کی تکمیل کے لیے درج ذیل امور کی وضاحت ضروری ہے۔

۱۔ سد باب اجتہاد کا معنی۔

۲۔ انواع اجتہاد، اہل سنت کی نظر میں۔

۳۔ اجتہاد مسدود۔

۴۔ انسداد باب اجتہاد کا آغاز۔

۵۔ عباسی دور حکومت میں فقہ اجتہادی۔

۶۔ انسداد باب اجتہاد کے اثرات۔

۷۔ انسداد اجتہاد کا موجد۔

۸۔ خلیفہ کی طرف سے فقہی کتاب کی تدوین کا حکم۔

۹۔ انسداد اجتہاد کے اسباب۔

۱۰۔ انسداد اجتہاد میں دشمنان اسلام کا کردار۔

۱۱۔ انسداد اجتہاد ایک سانحہ۔

۱۲۔ افتتاح باب اجتہاد کے لیے چارہ جوئی۔

۱۳۔ افتتاح باب اجتہاد۔

۱۴۔ افتتاح باب اجتہاد کے لیے علماء کی کوششیں۔

انسداد اجتہاد کا معنی

انسداد اجتہاد کا معنی یہ ہے کہ کسی کو بھی فقہی مسائل میں اجتہاد کرنے کا حق حاصل نہیں ہے بلکہ تمام افراد کے لیے ضروری ہے کہ مذکورہ فقہاء (یعنی پیشوائے ائمہ مذاہب اربعہ) کی تقلید کریں۔ بعض تو مبالغہ آرائی پر اتر آئے اور کہنے لگے جو ان کے علاوہ کسی اور کی تقلید کرے گا وہ زندیق ہے، اس کے اعمال باطل ہیں اور اس کا ٹھکانا جہنم ہے۔ (۴۲)

انواع اجتہاد

علمائے اہل سنت نے اجتہاد کی درج ذیل قسمیں بیان کی ہیں

۱۔ اجتہاد مطلق ۲۔ اجتہاد مطلق منتسب

۳۔ اجتہاد مقید ۴۔ اجتہاد فی الترجیح یعنی ترجیح میں اجتہاد ۵۔ فتوی میں اجتہاد

اجتہاد مطلق

اجتہاد مطلق یا مستقل اس مجتہد کے اجتہاد کو کہتے ہیں جس کے اپنے مخصوص منابع اور مستقل نظر ہو اور کسی دوسرے مجتہد کے تابع نہ ہو۔ جیسا کہ مذاہب اربعہ کے پیشوا ابوحنیفہ، مالک بن انس اصحی، محمد بن ادریس شافعی اور احمد بن حنبل شیبانی ہیں۔ ان کے علاوہ اہل سنت کے دوسرے مذاہب کے پیشوا بھی ہیں جن کے اس زمانے میں مقلدین موجود نہیں تھے۔ مثلاً عبدالرحمان اوزاعی، سفیان ثوری، لیث بن سعد، داؤد بن علی اصفہانی اور محمد بن جریر طبری وغیرہ۔ ابن عابدین حنفی ایسے مجتہد کو ''مجتہد فی التشریع'' کہتے ہیں۔

اجتہاد مطلق منتسب

اجتہاد مطلق منتسب اس مجتہد کے اجتہاد کو کہتے ہیں جس کے اپنے مخصوص منابع نہ ہوں بلکہ مجتہد مطلق کے تابع ہو۔ لیکن مجتہد مطلق کی طرح اس میں بھی شرائط اجتہاد پائے جاتے ہوں۔ لہٰذا ممکن ہے کہ جدید مسائل کے استنباط احکام کے وقت پیشوائے مذہب سے اختلاف رائے رکھتا ہو۔ ایسے ہی مجتہدین میں سے مشہور کے نام یہ ہیں۔

حنفی مذہب کے محمد بن حسن شیبانی اور ابو ہذیل زفر بن ہذیل بن قیس اصفہانی، مالکی فرقے کے ابو عبداللہ عبدالرحمان بن القاسم، اشہب بن عبدالعزیز قیسی اور اسد بن فرات خراسانی نیشاپوری اور شافعی فرقے کے یوسف یحییٰ الواسطی اسماعیل بن یحییٰ المزنی اور حرملہ یحییٰ بن حرملہ۔

طبقات الشافیعہ (ص ۲۴۳، ج ۱) میں علامہ سبکی کہتے ہیں:

اسماعیل مزنی کا اگرچہ شافعی کے ساتھ کوئی اصولی اختلاف نہیں تھا لیکن انھوں نے شافعی کے قواعد سے جو نتائج اخذ کیے ہیں وہ ان نتائج کے منافی ہیں جو خود شافعی نے اخذ کیے ہیں۔

حنبلی مذہب کے ابو بکر اثرم احمد بن محمد بن ہانی خراسانی، ابو بکر المروزی احمد بن محمد حجاج اور حرب بن اسماعیل حنظلی کرمانی۔

ابن عابدین ایسے مجتہد کو مجتہد فی المذہب کہتے ہیں۔

اجتہاد مقید

ان مسائل میں اجتہاد جن میں نص خاص موجود نہ ہو یا اجتہاد مقید اس مجتہد کے اجتہاد کو کہتے ہیں جو اپنے پیشوا کے مبانی کے مطابق صرف انہی موارد میں اجتہاد واستنباط کرے جن کے بارے میں اس کے پیشوا نے فتویٰ نہیں دیا۔

لیکن وہ موارد جہاں اس کے پیشوا نے فتویٰ دیا انھیں ذکر کرے لیکن اس کے منافی کوئی بات نہ کہے۔ ایسے ہی مشہور مجتہدین کے نام یہ ہیں:

حنفی مذہب میں ''جامع الکبیر والشروط'' کے مصنف ابوجعفر طحاوی (متوفی ۳۲۱) کتاب المبسوط کے مصنف شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی، الخصاف، الکرخی، الحلوانی البزدوی اور قاضی خان۔

مالکی مذہب کے ابہری اور ابن ابی زید قیروانی

شافعی مذہب کے ابواسحاق شیرازی، مروزی، ابن نصیر اور ابن خزیمہ، حنبلی مذہب کے قاضی ابویعلی اور قاضی ابوعلی بن ابوموسیٰ۔

ان مجتہدین کو اصحاب وجوہ اور مجتہدین تخریج بھی کہتے ہیں۔ یہ اپنے مذہب کے امام کے منابع اور مبانی کے مطابق صرف انھیں موارد میں شرعی احکام کا استنباط کرتے تھے جن کے بارے میں نص موجود نہ ہو۔

اجتہاد فی الترجیح

اجتہاد ترجیح یا مجتہد ترجیح اسے کہتے ہیں جو اپنے پیشرو افراد کے نظریات اور ان کی ادلہ سے آگاہ ہو اور ان کے اجتہاد کی پیروی کرے۔ اپنے مذہبی پیشوا کے نظریات کو دوسروں کے نظریات یا دوسروں کے نظریات کو اپنے پیشوا کے نظریات پر ترجیح دینے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ ایسے مجتہد پر اہل تحقیق اور اہل تمیز کا اطلاق ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ایک ہی مذہب کے مختلف نظریات و آرا میں سے کسی ایک کی برتری ثابت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اسی طرح صحیح وغیر صحیح، قوی وضعیف اور مشہور و نادر روایات کی پہچان کر سکتے ہیں۔

ایسے ہی مشہور مجتہدین کے نام یہ ہیں:

حنفی مذہب کے ابوالحسن کرخی (متوفی ۳۴۰)، کتاب المختصر کے مصنف ابوالحسن قدوری متوفی ۴۲۸، صاحب ہدایہ اور برہان الدین علی مرغینانی متوفی ۵۹۳۔

مالکی مذہب کے ابن جزی، تسولی، خرشی اور خلیل

شافعی مذہب کے رافعی، محی الدین نووی، ابواسحاق اور شیرازی، حنبلی مذہب کے قاضی علاؤ الدین مرداوی اور ابوخطاب محفوظ بن احمد کلوذانی بغدادی۔

اجتہاد فی الفتویٰ

اجتہاد فی الفتویٰ یا مجتہد فی الفتویٰ اسے کہتے ہیں جسے اپنے مذہبی فتاویٰ حفظ ہوں اور ان میں قوی و قوی تر اور مرجوح وراجح میں تمیز دے سکتا ہو لیکن ان کی ادلہ بیان کرنے پر قادر نہ ہو۔ ان میں سے چند ایک مجتہدین یہ ہیں:

حنفی مذہب کے صاحب کنزالدقائق حافظ الدین نسفی متوفی ۷۱۰، صاحب الدر المختار، صاحب ملتقی الابحر حلبی اور اس کی شرح مجمع الانہر کے مصنف داماد آفندی۔ شافعی مذہب کے صاحب فتح العزیز اور المجموع والمنہاج کے مصنف نووی۔

یاددہانی

علمائے اہل سنت مجتہد مقید اور مجتہد تخریج کے درمیان کوئی فرق نہیں سمجھتے۔ البتہ ابن عابدین حنفی نے مجتہد تخریج کا رتبہ مجتہد مقید کے بعد قرار دیا ہے اور اس کے لیے برازی جصاص کی مثال دی ہے۔ (۴۳)

اجتہاد مسدود

علماء و محققین کے کلمات سے پتا چلتا ہے کہ اہل سنت کے ائمہ اربعہ کے بعد مذکورہ انواع اجتہاد میں سے صرف اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہو گیا تھا۔ اس انسداد اجتہاد کے بعد کسی نے بھی ایسے اجتہاد کا ادعا نہیں کیا لیکن اجتہاد مطلق، اجتہاد ترجیح اور اجتہاد فتویٰ موجود تھے۔ البتہ بعض کا نظریہ ہے کہ یہ اجتہاد بھی مسدود ہو گئے تھے لیکن یہ نظریہ صحیح نہیں ہے۔ (۴۴)

انسداد باب اجتہاد کا آغاز

بعض محققین کے کلمات سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد مطلق کے انسداد کا آغاز چوتھی صدی کے اوائل میں ہوا۔ البتہ بعض دوسرے محققین کہتے ہیں کہ چوتھی صدی کے اخیر میں عباسی خلیفہ القادر باللہ نے انسداد اجتہاد کا بیج بویا اور اجتہاد کی ترقی رک گئی۔ لیکن حاکم وقت اور فقہاء کی طرف سے اجتہاد سے منع نہیں کیا گیا۔

بہر حال انسداد اجتہاد کا آغاز اس دور میں ہوا جب اسلامی وحدت قومی، قبائلی، طبقاتی، نسلی اور مذہبی اختلافات کا شکار ہو گئی تھی، اسلامی اتحاد پارہ پارہ ہو گیا اور مختلف حکومتیں قائم ہو گئیں۔ (۴۵)

عباسی دور حکومت میں فقہ اجتہادی

الف: عباسیہ دور کے اوائل میں فقہ اجتہادی

حکومت عباسیہ ۱۳۲ھ میں قائم ہوئی اور ۶۵۵ھ میں اختتام پذیر ہوئی۔ زندگی کے تمام مادی اور معنوی پہلوؤں کے لحاظ سے یہ دور اسلامی حکومت کا ایک درخشاں دور تھا۔ مختلف شعبوں میں فقہ اجتہادی کو ارتقاء نصیب ہوئی۔ علم اصول اور اجتہادی ابحاث میں متعدد کتب تصنیف ہوئیں۔ مختلف فقہی مکاتب وجود میں آئے۔ احادیث کی بڑی بڑی کتابیں لکھی گئیں۔ قرآن کی متعدد تفاسیر کی گئیں اور مختلف علوم کی تدریس ہونے لگی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس دور میں اہل سنت کے مجتہدین کے درمیان علمی اور فقہی بحث و مباحثے ہونے لگے۔ جس کے نتیجے میں آرا و نظریات کو علمی ارتقاء حاصل ہوئی۔ کیونکہ ایک دوسرے سے تبادلہ خیال فطری طور پر بہت سی مشکلات کو حل کرتا ہے اور کئی سربستہ رازوں سے پردہ اٹھاتا ہے۔ اس دور میں مناظرہ و مباحثہ صرف مجتہدین کے ساتھ مخصوص نہیں تھا بلکہ استاد اور شاگرد بھی اس میں حصہ لیتے تھے۔ اس بہترین روش کو کسی صورت میں بے حرمتی یا سوءِ ادب قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر یہی روش صحیح طور پر تمام مدارس میں رائج ہو جائے تو تشنگانِ علم کے لیے ارتقاء اور پیشرفت کا باعث

بنے۔ اسلام نے اپنے پیروکاروں کو اسی کی ترغیب دلائی ہے۔ اہل اسلام کے لیے ضروری ہے کہ صحیح ادلہ پر عمل کریں۔ حتیٰ کہ استاد کے کلام کو بھی بے چوں وچرا قبول نہ کریں۔ مگر جب وہ شرعی قواعد، قطعی دلائل اور ظن معتبر پر مشتمل ہو۔

بہر حال اس دور کے علمی مناظرے فقہ اجتہادی کی ترقی کے علاوہ دوسرے علوم کے ارتقاء کا بھی باعث بنے۔ چوتھی صدی کے نصف تک مدارس علمیہ میں یہ پیش رفت برقرار رہی۔ لیکن اس کے بعد فقہ اجتہادی کی ترقی رک گئی اور اس پر زوال آنا شروع ہو گیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ علماء نے یکدم مباحثہ ومناظرہ سے ہاتھ کھینچ لیا۔ اپنے پیشواؤں کے نظریات پر بھروسہ کرنے لگے اور اجتہاد واستنباط کو چھوڑ دیا۔

ایک اہم مطلب

سیاسی مصلحتوں کے پیش نظر عباسیوں کی یہی کوشش رہی تھی کہ وہ اپنے آپ کو شریعت محمدی کے محافظ اور نگہبان کے طور پر پیش کریں۔ نیز اپنے آپ کو علماء اور فقہاء کے قریب لانے کی کوششیں بھی کی۔ کیونکہ وہ جان چکے تھے کہ صحابہ وتابعین سے دوری اور علماء کے عدم احترام جیسی غلطیوں کی وجہ سے اموی حکمرانوں کو خلافت سے ہاتھ دھونے پڑے۔ یہی وجہ تھی کہ عباسی حکمران شرعی مسائل کے سلسلے میں علماء کی طرف رجوع کرتے اور ان کے ساتھ عزت واحترام سے پیش آتے۔

یہی وہ حقیقت تھی کہ جس کے لیے عباسی خلیفہ منصور دوانیقی کی ہمیشہ یہ خواہش رہی تھی کہ وہ ایسی جگہ بیٹھا کرے جہاں اس کے گرد علماء اور اہلِ حدیث کا جمگھٹا رہے۔ لہذا جب وہ تخت پر بیٹھتا تو اپنے گرد علماء کو جمع کر کے ان سے تبادلہ خیال کیا کرتا تھا۔

ذیل میں ہم ایسی ہی چند مثالوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

الف: عباسی خلیفہ منصور نے مالک بن انس اصبحی سے درخواست کی کہ وہ ایک فقہی کتاب تالیف کریں۔ لہٰذا ۱۴۷ھ میں انھوں نے "الموطا" تحریر کی۔ منصور کا تو ارادہ تھا کہ وہ اس پر لوگوں کو عمل کرنے کے لیے کہے لیکن مالک نے اسے قبول نہ کیا۔

ب: ہارون الرشید نے قاضی ابو یوسف سے خراج کے بارے میں ایک کتاب لکھنے کو کہا۔ جب ہرثمہ بن اعین کو خراسان کا والی بنا کر بھیجا تو اسے حکم دیا کہ شرعی احکام کی رعایت کرے اور اس سلسلے میں فقہاء کی طرف رجوع کرے۔

اپنے بیٹوں امین اور مامون کو مالک بن انس اصبحی اور محمد بن حسن شیبانی کے پاس بھیجا تا کہ ان سے شرعی احکام کی تعلیم حاصل کریں۔ خلیفہ ہونے کے باوجود فقیہ زمان معاویہ ضریر کے ہاتھ دھلایا کرتا تھا۔

مامون الرشید نے بارہا فقہا کو اپنے محل میں جمع کر کے ان سے دینی مسائل پر بحث کی۔ نیز حضرت علیؑ کی فضیلت ثابت کرنے کے لیے ان سے بحث کیا کرتا تھا۔ لیکن درحقیقت یہ تمام کوششیں اپنی حکومت کو مستحکم کرنے کے لیے تھیں۔ لہٰذا جب مسند خلافت اس کے ہاتھ میں آئی تو علویوں سے اپنی تمام قرابتداری بھول کر دشمنی پر اتر آیا اور خلفائے بنی امیہ کی طرح ان پر ظلم وستم کے پہاڑ ڈھا دیے۔ اسی سلسلے میں ایک علوی کا شعر ہے

واللہ ما فعلت امیة فیھم

معشار مافعلت بنو العباس

یعنی خدا کی قسم علویوں پر بنوامیہ کا ظلم وستم بنوعباس کے ظلم کا دسواں حصہ بھی نہیں ہے۔

الکامل ابن اثیر ج ۵، ص ۵۲، مروج الذھب، ج ۶، ص ۳۹۔

نیز صلحاء کا قتل، بے گناہوں کی خون ریزی اور خواہشات نفس کی پیروی اس پر گواہ ہے۔

ب: عباسی حکومت کے اخیر میں فقہ اجتہادی

عباسیہ دور حکومت کے اخیر میں علم ودانش اور فقہ اجتہادی کی روشنیاں ماند پڑ گئیں اور تقلید کی اہمیت بڑھنے لگی۔ البتہ اس دور میں بھی کچھ مختصر کتب لکھی گئیں مثلاً احمد بن محمد قدوری نے "المختصر" لکھی۔ فقہاء نے اپنے مذاہب کی تدوین کی۔ ۶۵۵ میں جب مغلوں کے ذریعے سے سقوط بغداد کا واقعہ پیش آیا تو فقہائے اہل سنت سیاسی عوامل، شرعی حدود سے خارج ہونے کے خوف یا بعض دوسری وجوہات کی بنا پر مذاہب اربعہ یعنی حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنبلیہ پر انحصار کرنے لگے اور انسداد باب اجتہاد پر اتفاق کر لیا۔

مناصب سے محرومی

اس زمانے میں اہل اجتہاد دینی وغیر دینی مناصب سے محروم ہو گئے۔ کیونکہ مرکزی حکومت غیر استحکام اور علماء کے درمیان اختلاف آراء کے خوف سے ایسے افراد کو مذہبی عہدوں اور منصب قضاوت دینے کی متحمل نہ رہی جو اجتہاد بالرائے پر عمل کرتے تھے۔ یہ عہدے صرف انھیں افراد کو دیے جاتے جو مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک کے پیرو ہوتے۔ انھیں بھی خبردار کر دیا گیا کہ حکومت کے خلاف کسی قسم کا فتویٰ دینے سے اجتناب کریں۔

چونکہ مذاہب اربعہ کے پیروکاروں کے علاوہ یہ عہدے کسی کو نہیں دیے جاتے تھے۔ لہٰذا علماء فقہ اجتہادی کو چھوڑ کر مذکورہ مذاہب کی تقلید کرنے لگے تا کہ حصول مناصب میں آسانی ہو۔ جریری مذہب کے پیشوا محمد بن جریر کے علاوہ شرعی احکام میں اجتہاد کرنے والا کوئی نہ رہا۔ لہٰذا طبیعی طور پر مذاہب اربعہ کے مطابق عمل کرنے اور انسداد باب اجتہاد پر اجماع قہری قائم ہو گیا۔ چونکہ علمائے اہل سنت کے نزدیک اجماع فی نفسہ حجت ہے لہٰذا اسی دلیل کے پیش نظر بعض نے انسداد باب اجتہاد اور مذاہب اربعہ کی تقلید کے وجوب کا فتویٰ دے دیا۔ اس طرح اس دور سے اہل سنت کے لیے تقلید محض کا آغاز ہوا۔

انسداد باب اجتہاد کے اثرات

انسداد باب اجتہاد کے درج ذیل اثرات مرتب ہوئے:

ا۔ امت مسلمہ شدید اختلاف کا شکار ہو گئی کیونکہ ہر مذہب کا پیرو اپنے مذہب کا دفاع اور دوسرے کے مذہب پر اعتراض کرنے لگا۔

۲۔ فقہی بحثیں محدود ہو گئیں کیونکہ ہر مذہب کا پیرو صرف انہی ابحاث پر گفتگو کرتا ہے جس کے بارے میں اس کے پیشوا کے نظریات موجود ہوتے۔

۳۔ ہر مذہب کا پیروکار یہی سمجھنے لگا کہ اس کے پیشوا کا نظریہ صحیح ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ دوسروں کے نظریات صحیح

نہیں ہیں لہٰذا ان کی پیروی نہیں ہوسکتی۔

۴۔ ہر مذہب کا پیرو اپنے پیشوا کے نظریات کو قرآن وسنت کے مترادف سمجھنے لگا۔ شرعی حکم کے استنباط کے وقت قرآن وسنت کی بجائے اپنے مذہبی پیشوا کے نظریات و آراء کی طرف رجوع کرتا اگر چہ وہ قرآن وسنت کے منافی ہی کیوں نہ ہوں۔ اپنے پیشوا کی آراء میں خطا کا تصور بھی جائز نہیں سمجھتا تھا۔ لیکن جب عبدالواحد بن علی سرزمین مغرب کا حکمران بنا تو اس نے اجتہاد کو علماء کے لیے ضروری قرار دیا اور انھیں اندھی تقلید سے منع کر دیا۔ فروع دین میں لکھی گئی تمام کتب کو جلا دیا اور احادیث احکام میں کتابیں لکھنے کا حکم دیا۔ نیز اس کے پرپوتے یعقوب نے بھی ۵۹۵ھ میں اسی طرح کیا۔

۵۔ مذہبی تعصب میں اتنی شدت آگئی کہ اس سے پہلے ایسی شدت تاریخ میں نظر نہیں آتی۔ حتیٰ کہ عراق میں حنفی مذہب کے رئیس ابوالحسن کرخی کہتے تھے کہ ہر وہ آیت یا حدیث جو ہمارے اصحاب کی آراء کے منافی ہو اس کی توجیہ کی جائے یا منسوخ قرار دیا جائے۔ ''درالمختار'' کے مصنف کہتے ہیں کہ اگر کوئی حنفی مذہب چھوڑ کر شافعی مذہب اختیار کر لیتا تو اسے سزا دی جاتی۔

اس مذہبی تعصب کا نتیجہ یہ نکلا کہ فقہا کے درمیان شدید اختلاف ہو گیا اور نتیجتاً قتل و کشتار ہونے لگا۔ (تاریخ ابن اثیر، ج۸، ص۱۰۶)

۶۔ فقہ اسلامی جمود کا شکار ہوگئی حالانکہ تہذیب وتمدن کی تبدیلی اور مادی زندگی کی ترقی کے ساتھ ساتھ ضروری تھا کہ فقہ بھی ترقی کرتی تا کہ جدید مسائل کے احکام بھی معلوم ہوسکیں۔ یہی وجہ ہے کہ علمائے اہل سنت جدید مسائل کے جواب دینے سے عاجز ہیں۔

۸۔۳ انسداد اجتہاد کا موجد

۳۸۱ھ میں جب عباسی خلیفہ القادر باللہ مسند خلافت پر فائز ہوا تو اس نے مذاہب اہل سنت کو مذاہب اربعہ یعنی حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنبلیہ میں محدود کر دیا۔ اسے سیاست کے علاوہ فقہ پر بھی مکمل عبور حاصل تھا۔ حتیٰ کہ ابن صلاح اسے شافعی فقہا میں سے شمار کرتے تھے۔ اس زمانے میں فقہا کی محافل منعقد ہوا کرتی تھیں جن میں آزادی رائے کی حرمت، بعض گروہوں مثلاً فاطمیہ کی تکفیر اور معتزلہ پر حملے اور ان پر کفر کے فتوے صادر کیے جاتے تھے۔

فقہی کتب کی تدوین کا حکم

عباسی خلیفہ القادر باللہ نے مذاہب اربعہ کے چار فقہاء سے درخواست کی کہ وہ اپنے اپنے مذہب کے مطابق ایک ایک کتاب تالیف کریں۔ لہٰذا ابوحسن قدوری نے حنفی مذہب، ابومحمد عبدالوہاب نے مالکی مذہب، ماوردی نے شافعی مذہب اور ابوالقاسم خرقی نے حنبلی مذہب کے مطابق مختصر کتب تالیف کیں۔ القادر باللہ نے فرمان جاری کیا کہ صرف انھیں کتب کے مطابق عمل کیا جائے۔ اس کا سبب یہ تھا کہ وہ چاہتا تھا کہ شرعی احکام میں آراء و نظرات کی کمی ہوتا کہ اختلافات میں بھی کمی واقع ہو۔

مشہور ہے کہ القادر باللہ نے عظیم شیعہ عالم سید مرتضیٰ سے کہا کہ اگر آپ مجھے فلاں مقدار مال دے دیں تو میں فرمان جاری کر دوں گا کہ دوسرے مذاہب کی طرح شیعہ مذہب کے مطابق بھی عمل کرنا ضروری ہے۔ لیکن آپ اتنی مقدار مال دینے پر قادر نہ ہوسکے۔

بہر حال قادر باللہ کا فقہاء کو مذاہب اربعہ کے پیشواؤں کی آرا کے مطابق کتب کی تدوین کے لیے کہنا اور لوگوں کو ان پر عمل کرنے کا حکم دینا مذاہب اربعہ کی اشاعت کا باعث بنا۔ اسی وجہ سے مختلف بلاد میں ان کے پیروکاروں کی تعداد میں اضافہ ہونے لگا۔ نتیجتاً باقی مذاہب پس ماندگی کا شکار ہونے لگے اور روز بروز ان کے پیروکاروں کی تعداد گھٹتی گئی۔ آخر کار باقی مذاہب اہل سنت کے پیشوا میدان فقاہت سے نکل گئے۔ اُس زمانے میں عباسی خلیفہ کی سیاسی طاقت اگرچہ تدریجاً کم ہونے لگی لیکن اس کی معنوی، عملی اور اعتقادی قوت محفوظ تھی۔ لوگ اسے ایک دینی پیشوا تصور کرتے تھے اسی وجہ سے خلیفہ کا مذاہب اربعہ کے مطابق عمل کرنے کا فرمان ایک شرعی رائے تصور کیا گیا۔ جس کا معنی دوسرے مذاہب کا باطل قرار دینا ہے۔ نتیجتاً دوسرے مذاہب تدریجاً ختم ہوتے گئے۔

خلافت عباسیہ کا زوال

۶۵۶ھ میں جب مغلوں نے بغداد پر حملہ کیا اور عباسی خلیفہ المستعصم اور اس کے بیٹوں کو قتل کر دیا تو خلافت عباسیہ کا سورج غروب ہو گیا اور مناطق اہل سنت ساڑھے تین سال تک خلیفہ کے بغیر رہے۔ اس وقت لوگوں کو ایک مذہبی رہبر کی ضرورت محسوس ہوئی۔ لہٰذا جب بادشاہ مصر بیبرس ظاہر باللہ نے مغلوں پر غلبہ حاصل کر لیا تو اس نے نئے سرے سے خلافت عباسیہ کی بنیاد رکھی۔ اس سلسلے میں مقتول خلیفہ مستعصم باللہ کے چچا محمد بن ناصر جو کہ مغلوں کے حملے سے بچ گئے تھے سے درخواست کی کہ وہ مصر تشریف لے آئیں۔ اس وقت خود بادشاہ، قاضی القضات تاج الدین، مشہور فقہاء اور تمام لوگوں نے ۶۶۰ یا ۶۵۹ میں محمد بن ناصر عباسی کی بعنوان خلیفہ بیعت کی۔ یوں بغداد سے دور قاہرہ میں ظاہر باللہ کے توسط سے محمد بن ناصر کو المستنصر باللہ کا لقب دے کر نئے سرے سے خلافت عباسیہ کی بنیاد رکھی گئی۔

خلافت صرف مذہبی پہلو کی حامل تھی

لیکن اس دور میں خلافت سیاست کی بجائے خالص مذہبی رہ گئی تھی۔ یہاں تک کہ ملک بیبرس نے دوبارہ بغداد کو خلافت عباسیہ کا مرکز بنانے کا ارادہ کیا۔ لہٰذا خلیفہ المستنصر باللہ اور ایک بڑی فوج کے ساتھ عراق کی طرف روانہ ہوا، دمشق فتح کرنے کے بعد بیبرس واپس مصر چلا گیا۔ البتہ المستنصر باللہ نے ''بغداد کا سفر جاری رکھا۔ لیکن بغداد پہنچنے سے پہلے ہی مغلوں نے اسے اور اس کے بیشتر ساتھیوں کو قتل کر دیا۔ المستنصر باللہ کی مدت خلافت پانچ ماہ اور بیس دن تھی۔

مصر میں خلافت احمد بن علی

اسی دور میں احمد بن علی عباس ''بغداد'' سے فرار ہو کر ''حلب'' میں پوشیدہ ہو گئے۔ بیبرس نے انھیں مصر طلب کیا اور خلیفہ کے عنوان سے ان کی بیعت کی۔ وہ ۶۶۱ھ میں الحاکم بامر اللہ کے لقب سے قاہرہ میں تخت خلافت پر جلوہ افروز ہوئے۔ یوں دوسری بار مصر میں خلافت عباسیہ کی بنیاد رکھی گئی۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ الحاکم باللہ صرف مذہبی خلیفہ تھا نہ کہ سیاسی۔ انھوں نے بادشاہ مصر ظاہر بیبرس کی رضامندی کے ساتھ مصر اور دمشق کے بلاد میں حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی چار قاضی مقرر کیے اور اشعری عقیدہ کا بطور عقیدہ اصل اعلان کیا۔ الحاکم باللہ کا یہ عمل عباسی

خلیفہ القادر باللہ کے اس فرمان کی تائید کرتا ہے جو انھوں نے مذاہب اربعہ کے مطابق عمل کرنے کے متعلق جاری کیا تھا۔

خلیفہ کے اس عمل کی وجہ سے دوسرے تمام مذاہب پس ماندگی کا شکار ہو گئے۔ حتیٰ کہ ۶۲۵ھ میں بلاد اسلامی میں مذاہب اربعہ کے سوا اہل سنت کا کوئی مذہب نہ بچا اور سب پر اشعری عقیدہ حاوی رہا۔ ایسے افراد کے ساتھ دشمنی روا رکھی جاتی تھی جو ان مذاہب اربعہ اور عقیدہ اشعری کو قبول نہیں کرتے تھے۔ اس طرح کہ نہ ان میں سے کسی کو قاضی منتخب کیا جاتا اور نہ ہی اس کی گواہی قبول کی جاتی۔ نہ اسے وعظ و نصیحت اور امامت نماز کی اجازت ہوتی اور نہ ہی درس و تدریس کی۔ کیونکہ ان مناصب کے حصول کے لیے مذاہب اربعہ کی پیروی اور دوسرے مذاہب کے بطلان پر علماء کا اجماع قہری قائم ہو گیا تھا۔ چونکہ اہل سنت کے نزدیک اجماع حجت ہے لہٰذا ان کے فقہاء نے مذاہب اربعہ کی پیروی کے وجوب کا فتویٰ دے دیا اور اصول دین فقط اشعری عقیدہ سے لیے جاتے تھے۔ اس انحصار کی وجہ سے علماء کی فقہی کوششیں صرف مذاہب اربعہ ہی کی تکمیل میں خرچ ہونے لگیں اور اس سلسلے میں مذاہب اربعہ کے پیشواؤں کے فتاویٰ کو ترجیح دی جاتی تھی۔

بہر حال الحاکم باللہ آخری عباسی خلیفہ ثابت ہوئے۔ جب مشہور فاتح سلطان سلیم عثمانی وارد مصر ہوا تو الحاکم باللہ اس کے حق میں خلافت سے دستبردار ہو گئے۔ اس کے بعد سے آل عثمان مذہبی خلفاء کے روپ میں سامنے آئے۔

عباسیہ دور کے مشہور مجتہد

اس دور میں اہل سنت کے مشہور مجتہدین یہ تھے:

حنفی مجتہدوں میں سے علی بن محمد بزدوی تھے جنھوں نے گیارہ جلدوں میں مبسوط نامی کتاب تصنیف کی۔ ۴۸۳ھ میں ان کی وفات ہوئی۔

مالکیوں میں سے ایک علامہ محمد ابہری (متوفی ۳۹۵) ہیں۔ انھوں نے مالکی مذہب کے بارے میں بہت سی کتب تالیف کیں۔ دوسرے محمد بن رشد قرطبی (متوفی ۵۹۵) ہیں انھوں نے فقہ میں بہت ہی گراں قدر کتاب "بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد" تحریر کی۔ آج بھی علماء و محققین اس سے استفادہ کرتے ہیں۔

شافعیوں میں سے المستصفی فی علم الاصول کے مصنف ابو حامد غزالی اور "الاحکام" کے مصنف احمد نیشاپوری ہیں جن کی وفات ۴۳۲ھ میں ہوئی۔

انسداد اجتہاد کے اسباب

اس کے درج ذیل اسباب تھے:

۱۔ متقدمین کے متعلق حسن ظن اور متاخرین کے بارے میں سوء ظن۔ اس قدر خوف زدہ تھے کہ کہیں لاعلمی میں نااہل کو مجتہد نہ سمجھ لیا جائے۔

۲۔ عالم اسلام میں سیاسی اضطراب

۳۔ فقہی مسائل میں اس قدر شدید اختلاف پیدا ہو گیا کہ بات معمولی لڑائی جھگڑے سے بڑھ کر ایک دوسرے کو کافر قرار دینے

تک پہنچ گئی۔ بعض دفعہ تو قتل اور خون ریزی تک نوبت آجاتی۔

۴۔ خود اعتمادی کی کمی، اجتہاد سے خوف اور عظمت سابقین کے مقابلے میں احساس کمتری۔

۵۔ شرعی حدود سے تجاوز کا خوف ان کے خیال میں گذشتہ علماء مکمل طور پر شرعی حدود سے آگاہ تھے اور ان کی حفاظت کرنے میں خطاو اشتباہ سے مبرا تھے۔ اسی وجہ سے بعض متاخرین کی عبارات میں انھیں ''سلف صالح'' کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔

۶۔ بعض نااہل افراد کی طرف سے ادعائے اجتہاد۔

۷۔ مرکزی حکومت اور خلفائے وقت کا ساتھ نہ دینے کی وجہ سے فقہ اجتہاد تشیع کی گوشہ نشینی اور مذاہب اربعہ کو سرکاری حیثیت دینا اہل تحقیق کے نزدیک انسداد اجتہاد کا اہم ترین سبب تھا کیونکہ صرف شیعہ مذہب ہی تھا جو حکومت کے غیر شرعی افعال پر اعتراض کرنے اور اسے برطرف کرنے کی صلاحیت رکھتا تھا۔

۸۔ اہل اجتہاد کے درمیان اختلاف، دوسرے کے نظریات کو غلط قرار دینے کی جان توڑ کوششیں اور ایک دوسرے کے ساتھ دشمنوں جیسا سلوک۔

۹۔ علماء میں شرائط اجتہاد کا فقدان، مستقبل کے بارے میں بھی ناامیدی۔ البتہ اس کی وجہ صرف متاخرین کا احساس کمتری تھا۔ ورنہ اس کی کوئی عملی حیثیت نہیں ہے۔

۱۰۔ آسانی قضاوت کیونکہ عباسی حکومت مجتہدین کے فتاویٰ کے اجراء کی ضامن تھی۔ فتاویٰ میں اختلافات کی زیادتی مشکلات میں اضافہ کا باعث بنتی ہے۔ لہٰذا عباسی خلفاء نے تمام اسلامی بلاد میں فرمان جاری کر دیا کہ صرف ابوحنیفہ، مالک بن انس، محمد بن ادریس شافعی اور احمد بن حنبل شیبانی کے فتاوی قابل اعتبار ہیں۔ اسی وجہ سے تمام اسلامی بلاد پر مذاہب اربعہ حاوی ہو گئے۔ (۴۶)

انسداد اجتہاد میں دشمنان الاسلام کا کردار

راقم کی نظر میں انسداد باب اجتہاد میں اسلام دشمن عناصر نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ کیونکہ علمی، ثقافتی، حقوق، عدالتی، اقتصادی، اجتماعی اور سیاسی میدانوں سے فقہ اجتہادی کو دور رکھنے کی یہ بہترین راہ تھی۔ اس طرح کہ پہلے تو انھوں نے فقہ اجتہادی کے ارتقاء میں رکاوٹیں ڈالی۔ پھر اسے زندگی کے تمام پہلوؤں سے نکال دیا۔ مذاہب اربعہ کے پیشواؤں کے نظریات پر انحصار کرنے سے اہلسنت معاشرے پر برے اثرات مرتب کیے۔ مثلاً جدید مسائل کے سامنے فقہ اجتہادی بے بس دیکھائی دینے لگی، شرعی احکام بے روح سنت کی شکل میں نظر آنے لگے، معاشرے اور علمی مراکز میں اسلامی افکار کا فقدان، اجتماعی امور سے عورتوں کی علیحدگی، خرافات اور غیر منطقی احکام کا ظہور، کوتاہ فکری، کج رائے اور جمود کا رواج، تعصبات میں اضافہ، عناوین اولیہ کی جگہ ثانوی عناوین، شرعی عناوین کی جگہ عرفی عناوین اور سنت کی جگہ بدعت نے لے لی۔ ہر نئی ایجاد کے بارے بے بنیاد فتاویٰ مثلاً ریڈیو کی خرید وفروخت حرام ہے۔ سپیکر پر تقریر کرنا، ٹیلی فون پر معاملہ طے کرنا، جدید مشینوں کے ذریعے قرآن کا چھاپنا اور سیاہ لباس پہننا وغیرہ سب حرام ہیں۔ یہاں تک کہ مسلمانوں کی انفرادی، اجتماعی اور مذہبی زندگی بدعتوں میں گھر گئی۔

انسداد اجتہاد ایک سانحہ

بہر حال اجتہاد کا سد باب عالم اسلام میں ایک عظیم سانحہ تصور کیا جاتا ہے۔

اسی انسداد اجتہاد اور غیر معقول فتاوئی کا نتیجہ تھا کہ اسلام مخالف حکومتوں کی مدد سے کمزور اور غلط افکار لوگوں تک پہنچے۔ اسلامی فقہ معاشرے کے سامنے بے بس ہو کر رہ گئی۔ کیونکہ احتیاج زمانہ کے سامنے بے بسی کے علاوہ اسے جدید زندگی کا بھی سامنا تھا۔ اسلام دشمن عناصر اس کوشش میں رہے کہ خرافاتی احکام اور بے بنیاد فتاوئی کو اسلامی فقہ کے عنوان سے لوگوں کے سامنے لائیں۔ اسی وجہ سے غیر اسلامی دانشوروں نے جب ان کے ان ناپسندیدہ فتاوئی اور احکام کو دیکھا تو یہ سمجھنے لگے کہ اسلام تہذیب و تمدن اور جدید زندگی سے کوسوں دور ہے۔ نیز یہ نظریہ قائم کر لیا کہ فقہ اور اسلامی قوانین کسی صورت میں بھی جدید تمدن کے ساتھ ساز گار نہیں ہو سکتے۔ حتیٰ کہ ان تبلیغات نے عام مسلمان جو کہ روح اسلام سے ناآشنا تھے کے ذہنوں پر بھی برے اثرات مرتب کیے۔ یہاں تک کہ وہ عربی قوانین کو اسلامی قوانین پر ترجیح دینے لگے۔ آخر کار اسلامی قوانین کی جگہ عربی قوانین نے لے لی۔ جب تک حکومتیں اسلام اور خلفاء کے ساتھ منسوب رہیں اسلام کا نام بھی باقی رہا۔ ۱۲۹۴ ہجری یعنی ۱۸۷۸ میلادی میں خلافت ختم ہوگئی۔ اسلامی ممالک پر کفر کا پرچم لہرانے لگا۔ اسلامی مملکت چھوٹے چھوٹے ممالک میں بٹ گئی تو اسلام کا نام بھی ختم کر دیا گیا۔ ۱۳۲۶ ہجری یعنی ۱۹۱۰ میلادی میں بعض نے کوشش کی کہ خلافت کو دوبارہ زندہ کیا جائے لیکن اس وقت تک بہت دیر ہو چکی تھی۔

افتتاح باب اجتہاد کے لیے چارہ جوئی

علماء کو کوشش کرنی چاہیے کہ وہ فقہ اہل سنت میں اجتہاد کے بند دروازوں کو کھولیں اور اس پر طاری جمود کو ختم کریں۔ کیونکہ جب تک نئے علمی نظریات اور اجتہادی مسائلکے بارے میں بحث و تحقیق سامنے نہیں آئے گی۔ فقہ نئے مسائل کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہو سکے گی۔ یہ ٹھیک ہے کہ اختلاف ایک ناپسندیدہ امر ہے اور اسلام نے اس سے منع کیا ہے لیکن اس اختلاف سے مراد لڑائی جھگڑا ہے نہ کہ وہ اختلاف مراد ہے جو "تفاوت" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے کیونکہ ایسا اختلاف ایک پسندیدہ اور قابل قدر امر ہے مثلاً انسانی شکلوں کا اختلاف۔ لب و لہجہ کا اختلاف وغیرہ۔ اس پسندیدہ اختلافات میں سے ایک نظریات و آراء اور افکار کا اختلاف ہے (۴۷)

کیونکہ اسی قسم کے اختلافات نے مختلف افکار کو جنم دیا۔ جس کے نتیجہ میں بحث و تحقیق کی راہیں کھلیں۔

انسانی تاریخ گواہ ہے کہ فقہِ اجتہادی اور دوسری علمی ابحاث کا ارتقاء مختلف نظریات اور صحیح اعتراضات کا مرہون منت ہے۔ یہی شیوہ مجتہدین کے درمیان شائستہ صورت میں رائج تھا۔

بہر حال شرعی احکام کے حصول کے لیے فقہ اجتہادی کے منابع میں اجتہاد اور کوشش کرنا ایک پسندیدہ امر ہے۔ روایت ہے:

للمجتهد المصيب اجران وللمخطی اجر واحد۔

جو مجتہد احکام واقعی تک پہنچ جائے اس کے لیے دو اجر ہیں اور جو غلطی کر جائے اس کے ملیے ایک اجر ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اجتہاد افکار کو جنم دیتا ہے اور منابع فقہ میں پنہاں ذخائر کو عقل کی مدد سے آشکار کرتا ہے۔ یہ پسندیدہ شیوہ تو عرصہ دراز سے عالم اسلام کے علمی مراکز میں رائج ہے اور مجتہدین مختلف آراء کے پیرائے میں مسائل پر بحث کرنے کو پسند کرتے ہیں۔

اسی بارے میں فرید وجدی اپنی کتاب ''دائرۃ المعارف'' (ج ۳، ص ۱۹۲) میں کہتے ہیں:

شریعت محمدیؐ نے ضرورت کے مطابق تمام ایسے اصول وقواعد جو استنباط احکام کی صلاحیت رکھتے تھے بیان کردیے ہیں تاکہ مسلم زندگی کے جدید مسائل حل کیے جاسکیں۔ لہٰذا ہر زمانے میں اہل استنباط مجتہدین کا وجود ناگزیر ہے۔ پہلی صدی کے اوائل سے لے کر تیسری صدی تک ایسے مجتہد موجود تھے جو ہر نئے مسئلے کا شرعی حکم اجتہاد کرتے ہوئے اصول اولیہ کے مطابق اخذ کرلیتے تھے۔ اختلاف آراء کی پروانہیں کرتے تھے۔ اسے وہ ایک عام اور فطری امر سمجھتے تھے اور اسے رحمت سے تعبیر کرتے تھے۔ کیونکہ یہ ایک فطری سنت ہے نہ کہ واقعی کہ ان کے درمیان از نظر مذہب بعض چیزوں میں اختلاف نہ ہو اور ہر مذہب کا پیرو اس کا دفاع نہ کرے۔ لیکن جب اپنی شریعت کے رموز واسرار کے سمجھنے کے سلسلے میں مسلمانوں پر جمود طاری ہوگیا اور سستی وکاہلی ان پر غالب آگئی، اس طرح کہ نئے مسائل کے حل کے لیے سوچنے اور فکر کرنے کے لیے تیار نہیں تھے، اس وقت کہنے لگے چونکہ باب اجتہاد مسدود ہے ہم کیا کریں؟ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ قرآن وسنت کی رو سے قیامت تک ہر شخص کے لیے اجتہاد کا دروازہ کھلا ہے۔

افتتاح باب اجتہاد

ادوارِ اجتہاد کے ساتویں دور یعنی چھٹی صدی کے نصف میں عظیم دانشور ابوالفتح شہرستانی نے اجتہاد کے بند دروازوں پر دستک دینی شروع کی اور مسدود اجتہاد پر سخت تنقید کی۔ چھٹی صدی کے اخیر میں علامہ ابو اسحاق شاطبی (متوفی ۷۹۰) اور دسویں صدی کے اوائل میں علامہ جلال الدین سیوطی (متوفی ۹۱۱) نے شہرستانی کی پیروی کرتے ہوئے سد باب اجتہاد کی سخت مذمت کی۔ اس ضمن میں علامہ سیوطی نے ''الرد علی من اخلد الی الارض وجهل ان الاجتهاد فی کل عصر فرض'' کے نام سے ایک رسالہ تحریر کیا۔ اس رسالہ کے مقدمے میں لکھتے ہیں کہ:

> لوگوں پر جہالت اور نادانی غالب آچکی ہے، محبت اور عناد نے انھیں اندھا کردیا ہے، ادعائے اجتہاد کو ایک عظیم امر سمجھتے ہیں اور بندگان خدا میں اس سے انکار کرتے ہیں۔ یہ نادان نہ سمجھ سکے کہ ہر دور میں اجتہاد واجب کفائی ہے۔
>
> ہر زمانے میں ہر منطقہ کے رہنے والوں پر واجب ہے کہ ان میں سے ایک جماعت اس کے لیے اقدام کرے۔

ابوطیب صدیق حسن خان مذاہب اربعہ میں مذاہب کے محدود ہونے کی مخالفت اور افتتاح باب اجتہاد کے ضروری ہونے کے سلسلے میں اپنی کتاب ''حصول المامول من علم الاصول'' ص ۱۸۶ میں کہتے ہیں:

> جو سمجھتا ہے کہ فضل الٰہی صرف بعض افراد تک محدود ہے اور فہم شریعت صرف متقدمین کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس نے خدا اور اس کی شریعت کی توہین کی ہے۔ وہ شریعت جو خدا نے تمام افراد کے لیے قرار دی ہے اور انھیں قرآن و سنت پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے۔

مزید کہتے ہیں:

اگر قرآن وسنت پر عمل صرف متقدمین کے ساتھ مخصوص ہو اور متاخرین کا وظیفہ صرف تقلید کرنا ہو اور وہ کتاب الٰہی اور سنت رسولؐ کی شناخت پر قادر نہ ہوں۔ بتائیں وہ کون سی دلیل ہے جس نے فرق ڈالے ہیں؟ یہ نسخ نہیں تو اور کیا ہے؟

سبحانک هذا بهتان عظیم

ابو محمد بغوی کہتے ہیں:

واجب کفائی یہ ہے کہ مکلف اتنی مقدار میں علم حاصل کرے کہ مرتبہ اجتہاد تک پہنچ جائے اور طوق تقلید اپنے گلے سے اتار دے۔ پس تمام افراد پر واجب ہے کہ وہ حصول علم کے لیے اٹھ کھڑے ہوں۔ ہاں اگر ہر قوم سے ایک یا دو آدمی اس کے لیے قیام کرلیں تو باقیوں سے واجب ساقط ہو جائے گا۔ لیکن اگر کوئی بھی تحصیل اجتہاد کے لیے نہ جائے تو تمام گنا ہگار ہوں گے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو احکام شریعت ختم ہو کر رہ جائیں گے۔

مسدود اجتہاد کی یہ مخالفت بعد والے زمانوں میں بھی جاری رہی۔

افتتاح باب اجتہاد کے لیے علماء کی کوششیں

اجتہاد کے دور ہفتم (تیرھویں صدی) میں بعض علماء مثلاً سید جمال الدین اسد آبادی، لیبیا میں محمد بن سنوسی، مصر میں شیخ محمد عبدہ اور سید رشید رضا اور سوڈان میں جنبش المہدی نے علماء کو اجتہاد کے اصلی منابع کی طرف رجوع کرنے کی نصیحت کی۔ مذاہب اربعہ کے پیشواؤں کی اندھی تقلید سے منع کیا، انھیں شرعی منابع سے اجتہاد کرنے کی تشویق دلائی۔ انھوں نے لوگوں کو سمجھایا کہ اگر تمام امور میں اجتہاد کو بروئے کار نہ لایا گیا تو جدید زندگی کے مسائل حل نہیں کئے جاسکتے۔ اسی فکری تحریک کے باعث بعض علماء نے موجودہ دور کی ضروریات کو سامنے رکھتے ہوئے اسلامی فقہ کو نصوص اور اصول کی بنیاد پر مورد تحقیق قرار دیا ہے۔

سید جمال الدین اسد آبادی کہتے ہیں:

یہ جو کہا جاتا ہے کہ باب اجتہاد بند ہو گیا ہے، آخر اس کا کیا معنی ہے؟ مسدود اجتہاد پر کون سی نص دلالت کر رہی ہے؟ کس امام یا پیشوا نے کہا ہے کہ میرے بعد دینی مسائل میں اجتہاد کرنا جائز نہیں ہے؟ قرآن اور صحیح احادیث سے ہدایت لینا جائز نہیں؟ مروجہ علوم اور احتیاج زمانہ کے پیش نظر احکام کا اخذ کرنا صحیح نہیں؟

شیخ محمد عبدہ کہتے ہیں:

انسانی زندگی ترقی کی طرف گامزن ہے، انسان ہر روز ایسے امور کا مشاہدہ کرتا ہے جو پہلے نہیں تھے۔ اجتہاد ہی وہ واحد ذریعہ ہے جو ان جدید امور کو اسلامی سانچے میں ڈھال سکتا ہے۔ اگر صرف گذشتہ مجتہدین کے اجتہاد پر انحصار کرلیا جائے تو اسلامی تعلیمات کے مطابق زندگی گزارنا محال ہو جائے گا اور جدید مسائل کے سامنے اسلام کو قاصر پائیں گے اور یہ بات مسلمانوں کے لیے مشکلات کا باعث بنے گی۔

محمد رشید رضا کہتے ہیں:

اسلام قبول کیے بغیر اصلاح ممکن نہیں ہے۔ البتہ اس قسم کی دعوت دلیل کے بغیر قابل قبول نہیں ہے۔ لیکن جب تک تقلید باقی ہے دلیل کا وجود محال ہے۔ اصلاح انسانیت کے لیے ضروری ہے کہ تقلید کو دفن کر دیا جائے اور استدلال و آراء کو زندہ کیا جائے۔ علم و دانش کے آگے تقلید ایک بھاری پردہ ہے۔

(الاجتہاد و التجدید فی التشریع الاسلامی، ص ۳۵۶)

کتاب ''حصول المامول فی علم الاصول'' (ص ۱۸۶) میں ابوطیب صدیق حسن خان کہتے ہیں:

ایسے افراد کے لیے تقلید کرنا ضروری نہیں ہے جن پر خدا نے معارف کے دروازے کھول دیے ہیں اور انھیں اس قدر علم و دانش سے نوازا کہ وہ اس کے وسیلہ سے دوسروں کی تقلید سے بے نیاز ہو سکتے ہیں۔

ایسے ہی علماء و محققین نے مسدود اجتہاد کے خلاف قیام کیا ہے اور افتتاح اجتہاد کے لیے کوششیں کی ہیں۔ امید ہے ان کی یہ کوششیں جلدی ہی بارآور ثابت ہوں گی۔

حواشی دور دوم

۱۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ کلالہ اس شخص کو کہتے ہیں جس کا نہ باپ زندہ ہو اور نہ ہی کوئی بیٹا۔ اسی طرح دور کے رشتہ داروں، سوتیلے بہن بھائیوں اور بیوی کی اولاد پر بھی کلالہ کا اطلاق ہوتا ہے۔

۲۔ یعنی فقدان نص کی صورت میں اپنی ذاتی رائے کی بنیاد پر حکم بیان کرنا۔

۳۔ یعنی کتاب، سنت، عقل اور اجماع، مترجم

۴۔ المنافع ص ۳۰۹، القدیر ج ۵، ص ۲۸۳، الموافقات، ج ۲، ص ۲۸۳

۵۔ فلسفہ التشریع فی الاسلام

۶۔ الاحکام لاصول الاحکام (ج ۵، ص ۳

۷۔ بقرہ: ۱۷۸

اے صاحبان عقل تمھارے لیے قصاص میں زندگی ہے۔ (مترجم)

۸۔ وہ کفار ہیں جنھیں زکوۃ سے حصہ دے کر ہمدردیاں حاصل کی جاتی ہیں اور جہاد میں شریک کیا جاتا ہے۔ (مترجم)

۹۔ نیل الاوطار شوکانی،، ج ۷، ص ۵۵

۱۰۔ تفصیل جاننے کے لیے کتاب الشیعہ و فنون الاسلام کی طرف رجوع کریں۔

۱۱۔ مزید تفصیل کے لیے درج ذیل کتب کی طرف رجوع کریں۔

رجال نجاشی، طبقات ابن سعد، الاصابۃ، تقیید العلم، سنن دارمی، سنن ابی داؤد، علوم الحدیث، السنن قبل التدوین والمصنف، تذکرۃ الحفاظ اور التاریخ الکبیر۔

۱۲۔ کتاب الغدیر (ج ۵، ص ۲۱۷) میں علامہ امینی نے ستر ایسے افراد کے نام ذکر کیے ہیں جو حدیثیں گھڑتے تھے، لسان المیزان، ج ۵، علوم الحدیث، ص ۲۹۱، میزان الاعتدال۔

۱۳۔ مزید تفصیل کے لیے کتاب ''قواعد التحدیث قاسمی'' (ص ۵۵)، مقدمہ ابن الصلاح فی علوم الحدیث اور سیر الاسلام واصول التشریع العام کی طرف رجوع کریں۔

۱۴۔ مصر میں فوت ہونے والے آخری صحابی یہی تھے۔

۱۵۔ فلسطین میں فوت ہونے والے آخری صحابی یہی تھے۔

۱۶۔ مزید تفصیل کے لیے کتاب الامامۃ والسیاسۃ ابن قتیبہ، استیعاب ابن عبدالبر، اتقان (ج ۱، ص ۵۹) ارشاد الساری، فتح الباری اور عمدۃ القاری کی طرف رجوع کریں۔

۱۷۔ اہل حدیث کے سرکردہ افراد میں سے زید بن ثابت (متوفی ۴۵ھ) سعید بن مسیب (متوفی ۹۵) سالم بن عمر اور عامر شعبی وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں اور اہل رائے میں سے عبداللہ بن مسعود (متوفی ۳۲ھ) اور ربیعہ بن عبدالرحمان (متوفی ۱۳۶ھ) جو کہ ربیعۃ الرائے کے نام سے مشہور رہیں کے نام قابل ذکر ہیں۔

۱۸۔ صحابہ کے احادیث قبول نہ کرنے کی وجہ بعض اہل سنت نے اس خوف کو قرار دیا ہے جو انھیں رسول اکرمؐ کی طرف جھوٹی نسبت دینے کا تھا۔

۱۹۔ مزید تفصیل کے لیے ''کتاب احیاء العلوم ابو حامد غزالی'' (ج ۱، ص ۲۹) اور ''الاحکام فی اصول الاحکام سیف الدین آمدی'' (ج ۳، ص ۱۵۰) کی طرف رجوع کریں۔

۲۰۔ پس جو لوگ رسولؐ کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں انھیں اس سے ڈرنا چاہیے کہ ان پر کوئی مصیبت نہ آپڑے یا انھیں کوئی دردناک عذاب نہ گھیر لے۔

۲۱۔ القول المفید فی ادلۃ الاجتہاد والتقلید (ص ۱۵)، فلسفہ التشریع الاسلامی، مختصر المؤمل ابوشامہ (ص ۳۱)، اعلام الموقعین ابن قیم جوزی (ج ۲، ص ۳۰۱)

۲۲۔ لیث بن سعد مصریوں کے ائمہ میں سے تھے۔ مالک کے گہرے دوست تھے۔ شافعی انھیں مالک سے زیادہ فقیہ سمجھتے تھے۔ چونکہ لیث بن سعد کے بعد ان کے پیروکار میں علمی اور اجتماعی قوت نہیں تھی لہٰذا ان کا مذہب آگے نہ بڑھ سکا۔

۲۳۔ عبداللہ بن شبرمہ منصور دوانیقی کی طرف سے کوفہ میں قاضی تھے۔ اپنے دور کے عظیم علماء میں سے شمار ہوتے تھے۔ فقہ و

حدیث اور شعر میں خاص ملکہ حاصل تھا۔ ابو حنیفہ کی طرح قیاس پر بھی عمل کرتے تھے۔ اخلاق حسنہ، زہد اور سخاوت میں کافی شہرت رکھتے تھے۔ وفات کے بعد ان کا ترکہ سترہ (۱۷) درہم میں فروخت ہوا۔ (المجتہدون فی القضاء)۔

۲۴۔ ابو حنیفہ اور فقہاء کوفہ مثلاً سعید ثوری، شریک بن عبداللہ نخعی اور محمد بن عبدالرحمان بن ابی لیلیٰ میں شدید اختلاف تھا۔ لیکن ابو حنیفہ کی ان سے ہر ایک کے ساتھ اختلاف کی نوعیت جداگانہ تھی۔ سعید ثوری کے ساتھ اختلاف کی وجہ یہ تھی کہ ابو حنیفہ اہل رائے کے پیشوا تھے جبکہ سعید اہل حدیث کے۔ شریک بن عبداللہ نخعی کے ساتھ وجہ اختلاف یہ کہ تھی شریک بن عبداللہ نخعی خلیفہ مہدی عباسی کی طرف سے کوفہ میں قاضی تھے جبکہ ابو حنیفہ حکومت وقت کے مخالف تھے۔ ابن ابی لیلیٰ کے ساتھ اختلاف کی درج ذیل وجوہات تھیں۔

الف: ان دونوں کے بیشتر اجتہادی مسائل ایک دوسرے کے منافی تھے۔

ب: ابن ابی لیلیٰ بنی امیہ اور بنی عباس دونوں کے عہد میں عہدہ قضاوت پر فائز تھے جبکہ ابو حنیفہ دونوں کے مخالف تھے۔ کیونکہ ان کے نزدیک حکومت علویوں کا حق ہے۔

ج: ابن ابی لیلیٰ بہت زیادہ بداخلاق تھے۔

د: مشہور تھا کہ جب ابن ابی لیلیٰ گھر سے جلسہ قضاوت کی طرف نکلتے تو شراب کا ایک جام ضرور لیتے، کیونکہ ان کے نزدیک صرف شراب انگور حرام تھی۔ (المجتہدون فی القضاء ص ۳۱)

۲۵۔ (''الایضاح والملل والنحل'' ج ۱، ص ۳۶۱۔)

۲۶۔ (آل عمران: ۱۶۴)

یقیناً اللہ تعالیٰ کا مومنین پر یہ احسان ہے کہ اس نے انھیں میں سے ان میں ایک رسول بھیجا۔ جو ان پر اللہ کی آیات تلاوت کرتا ہے، ان کا تزکیہ نفس کرتا ہے اور انھیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے اگرچہ وہ اس سے پہلے کھلی گمراہی میں تھے۔ (مترجم)

۲۷۔ اگرچہ بہت سے مذاہب ختم ہو چکے ہیں لیکن ان کے پیشواؤں کی آراء ان فقہی کتب میں اب بھی درج ہیں جو فقہ مقارن کے عنوان سے تالیف کی گئی ہیں مثلاً علم خلاف، مسائل خلاف، اختلاف الفقہا اور خلافیات وغیرہ حتیٰ کہ بعض فقہی کتب جو فقہ مقارن کے عنوان سے تدوین ہوئی ہیں میں بھی ان کی آرا موجود ہیں۔

۲۸۔ مثلاً امامیہ، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، نخعیہ، اوزاعیہ، ثوریہ اور جریریہ وغیرہ

۲۹۔ حنبلہ اور ظاہریہ وغیرہ

۳۰۔ سنت رسولؐ کے بارے میں فقہائے اسلام کے درمیان صرف یہ اختلاف ہے کہ کیا رسول خداؐ کے فعل کو ان کے قول اور امر کی طرح وجوب پر محمول کیا جائے یا نہ؟ مذاہب اسلامی کے بعض پیشوا مثلاً اسحاق بن راھویہ اور محمد بن عبدالرحمن معتقد ہیں کہ جب تک غیر وجوب پر کوئی خاص دلیل نہ آئے اس وقت تک فعل رسول کو وجوب پر محمول کیا جائے گا۔ اسی وجہ سے نکاح سے پہلے خطبہ اور وضو سے پہلے

کلی کرنے کو واجب سمجھتے ہیں کیونکہ آنحضرتؐ نے اسی طرح کیا تھا۔ اسی طرح ظاہری مذہب کے پیشوا داؤد اصفہانی بھی خطبہ کو واجب جانتے ہیں۔ لیکن دوسرے مذاہب مثلاً امامیہ، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنبلہ کے پیشوا اسے مستحب سمجھتے ہیں۔ لیکن ان کے نزدیک فعل رسولؐ ان کے قول اور امر کی طرح وجوب پر محمول نہیں ہوتا بلکہ بعض افعال نبیؐ استحباب، بعض اباحہ اور بعض وجوب پر محمول کیے جاتے ہیں۔

۳۱۔ یعنی اللہ نے ان کی طرف پے درپے رسولؑ بھیجے تاکہ وہ ان سے پیمان فطرت کا مطالبہ کریں اور عقل کے پوشیدہ خزائن کو آشکار کریں۔ (مترجم)

۳۲۔ جب نص معتبر کے ذریعے کسی حکم کو بیان کیا گیا ہو اور اسی نص کے ذریعے اس حکم کی علت بھی بیان کردی گئی ہو۔ پس جب ہم اسی علت کی وجہ سے کسی دوسرے موضوع پر وہی حکم لگادیں تو اسے قیاس منصوص العلۃ کہتے ہیں۔

۳۳۔ جس مورد میں مندرجہ ذیل دو شرطیں پائی جاتی ہوں وہاں قیاس اولویت جاری ہوتا ہے۔

الف۔ منطوق اور مفہوم دونوں میں حکم کا تعلق ایک ہی صنف سے ہو۔

ب۔ منطوق کی نسبت مفہوم کے حکم کا ملاک قوی تر ہو۔ مثلاً آیت "لا تقل لھما اف" (والدین کو اُف تک نہ کہو) بطریق اولی دلالت کرتی ہے کہ انھیں گالی اور تکلیف نہ دو۔ کیونکہ منطوق اور مفہوم دونوں کا حکم حرمت کی صنف سے ہے اور گالی دینے میں جو ملاک حرمت ہے وہ حرمت اف کے ملاک سے اقوی اور شدید تر ہے۔

۳۴۔ تنقیح مناط یہ ہے کہ مجتہد ایک واقعہ کا حکم دوسرے واقعہ پر لگادیتا ہے کیونکہ دونوں کا مناط و ملاک ایک ہے۔

۳۵۔ تفصیل کے لیے درج ذیل کتب کی طرف رجوع کریں۔

علم اصول الفقہ عبدالوہاب خلاف" ص ۵۷، اصول الفقہ محمد ابوزہرہ، ص ۲۴۳ ۔

الاحکام فی اصول الاحکام آمدی المستصفی ابوحامد محمد غزالی، ص ۲۹۷، ج ۲

۳۶۔ اعلام الموقعین ج ۱، ص ۲۵

۳۷۔ علماء نے استحسان کی مختلف تعریفیں کی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ دلیل جس کا ایک مجتہد تصور کرتا ہے لیکن اسے کسی خاص نام سے تعبیر کرنے سے قاصر ہو، اسے استحسان کہتے ہیں۔

۳۸۔ تفصیل کے لیے طبقات حنفیہ کی طرف رجوع کریں۔

۳۹۔ مزید تفصیل کے لیے طبقات شافعیہ ابوبکر، وفیات الاعیان ابن خلکان، الفہرست ابن ندیم، طبقات الفقہا شیرازی اور طبقات الشافعیۃ الکبری کی طرف رجوع کریں۔

۴۰۔ بجیرمی خطیب، ج ۱، ص ۴۸

۴۱۔ خطط مقریزی

۴۲۔ سیف الابرار المسلول علی الفجار (ص ۸) تالیف محمد بن عبدالرحمان سلمتی۔ الوحدۃ الاسلامیۃ (ص ۳۷) رشید رضا

۴۳۔اہل سنت کے مجتہدین کے مراتب کی تفصیل جاننے کے لیے درج ذیل کتب کی طرف رجوع کریں حاشیہ ابن عابدین حنفی ج۱، الرد علی من اخلد الی الارض، جلال الدین سیوطی ص ۲۹، رسالہ رسم المفتی ص ۱۱، مالک محمد ابوزہ، ص ۴۳۸، احمد بن حنبل ابوزہرہ ص ۳۶۸، صفۃ الفتوی والمفتی والمستفتی احمد بن حرانی حنبلی ص ۱۶ اور الفوائد المکیہ ص ۳۹۔

۴۴۔تفصیل کے لیے فواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت، المستصفی فی علم الاصول غزالی، نہایۃ المسئول فی شرح منہاج الاصول استوی، سیف الابرار المسلول علی الفجار والفکر السامی، ج ۴، ص ۲۶۹، البحر ماوردی اور المتھذیب بغوی وغیرہ۔

۴۵۔ادریسیہ حکومت، خلافت ہارون الرشید کے دور میں ۱۷۲ھ میں مغرب اقصیٰ پر ادریس بن عبداللہ بن حسن المثنی بن حسنؑ بن علیؑ ابن ابی طالبؑ کی حکومت قائم ہوگئی جو کہ ۳۰۹ھ تک قائم رہی۔انھوں نے علمی مدارس اور کتب خانوں کی تاسیس اور معارف دینی کی نشر واشاعت میں کوئی کوتاہی نہیں کی۔

علوی حکومت ۲۵۰ھ میں طبرستان پر حسن بن زید بن علیؑ بن حسینؑ کی حکومت قائم ہوگئی جو کہ ۳۱۶ تک قائم رہی دیلم اور حمص کے رہنے والوں نے انہی کے ذریعے اسلام قبول کیا اور مذہب شیعہ اختیار کیا ان کے دور میں فقہاء اور علماء کو خاص مقام حاصل تھا۔

حکومت آل بویہ: ۳۲۱ھ میں شیراز پر ابوشجاع عماد الدولہ کی حکومت قائم ہوئی جو ۴۴۷ھ تک قائم رہی۔یہ علم وعلماء کی قدر کرتے تھے۔بہت سے مدرسے کھولے اور غیر آباد علاقوں کو آباد کیا۔

حکومت فاطمیہ: ۲۹۸ھ میں افریقہ پر عبداللہ مہدی نے حکومت قائم کی۔اسماعیلی مذہب سے تعلق تھا، قاہرہ کو تعمیر کیا، ۳۵۷ میں جامع ازھر کی بنیاد رکھی اور بہت سے کتب خانے تعمیر کیے۔ان کی حکومت ۵۶۷ھ تک قائم رہی۔

حمدانی حکومت: ۲۸۱ھ میں حمدان تغلبی نے موصل پر حکومت قائم کی جو ۳۹۲ھ تک قائم رہی یہ علم اور علماء کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔

حکومت قرامطہ: ۲۸۰ھ میں بحرین اور یمامہ پر قائم ہوئی۔یہ حمدان قرمطی اشعث کے پیروکار تھے۔

۴۶۔مزید تفصیل کے لیے کتاب المرجعات علامہ شرف الدین ص ۱۲، الانصاف فی سبب الخلاف شاہ ولی اللہ دہلوی، الاجتہاد فی الاسلام نادیہ شریف عمری، ص ۲۱۹، المدخل لمدرسۃ الشریعۃ الاسلامیہ عبدالکریم زیدان، ص ۱۴۷، مدخل الفقہ عبدالسلام مذکور، ص ۵۸ کی طرف رجوع کریں۔

۴۷۔اسی بارے میں جوش نے کیا خوب کہا:

یک رنگی افکار ہے مرگ دل ودانش

لہریں نہ مٹا بحر کی زینت نہ رہے گی (مترجم)

☆☆☆☆☆

تیسرا دور

قواعد اصولی کا دور تدوین

ادوارِ اجتہاد کا تیسرا دور اصولی قواعد اور اجتہاد کے مشترک عناصر کی تدوین کا دور ہے۔ یہ اجتہاد کا ایک علمی اور فنی دور ہے۔ اہل تشیع میں اس دور کا آغاز کلینی کے ہم عصر مجتہد اعظم ابو محمد حسن بن علی حذ اعمانی (متوفی ۳۲۹) سے ہوا۔ جو کہ ابن ابی عقیل کے نام سے مشہور ہیں اور اس کا اختتام شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰) کے زمانہ پر ہوا۔ اس کا دورانہ تقریباً چالیس سال ہے۔

مورخ اعظم ابن خلکان کے بقول اہل سنت میں اس دور کا آغا قاضی ابو یوسف (متوفی ۱۸۲) سے ہوا جبکہ ابن خلدون جیسے بعض دوسرے افراد کہتے ہیں کہ اس کا آغاز محمد بن ادریس شافعی نے ہوا اور آج تک جاری ہے۔

اس مقام پر شیعہ اور اہل سنت کے درمیان فرق یہ ہے کہ شیخ طوسی کے توسط سے اصولی قواعد کی تدوین کے چالیس سال بعد شعبوں نے وسیع پیمانے پر اجتہاد کو بروئے کار لایا۔ لیکن اہل سنت میں قواعد کی تدوین سے پہلے اجتہاد شروع ہو چکا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ جدید مسائل کے شرعی احکام کے استنباط کے لیے انھیں شیعوں سے پہلے تدوین قواعد کی ضرورت محسوس ہوئی۔

بہر حال اس دور کی تکمیل ابحاث کے لیے مندرجہ ذیل دو مطالب کی وضاحت ضروری ہے۔

۱۔ علمی و فنی صورت میں مسائل اصولی کی تدوین کے محرکات۔

۲۔ اصولی مسائل کو علمی شکل دینے والی پہلی شخصیت۔

۱۔ علمی و فنی صورت میں اصولی مسائل کی تدوین کے محرکات

ان محرکات کے بیان کرنے سے پہلے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ انسان جب خدا پر ایمان لے آیا، دائرہ اسلام میں داخل ہو گیا اور یہ تسلیم کر لیا کہ وہ خدا کا بندہ ہے اور خدا کے اوامر کا امتثال اور اس کے نواہی سے اجتناب کی ذمہ داری اس پر عائد ہوتی ہے تو اس نے اپنے لئے ضروری سمجھا کہ زندگی کے مادی و معنوی تمام شعبوں میں اس کی گفتار، رفتار اور کردار اس آسمانی شریعت کے مطابق ہو جسے اللہ نے جبرائیل کے ذریعے اپنے رسولؐ پر نازل کیا اور اس رسولؐ نے بھی اسے کسی کی بیشی کے بغیر لوگوں تک پہنچایا۔

عقل اور فکر نے انسان کو کہا کہ اپنے تمام انفرادی اور اجتماعی تصرفات شریعت کی اساس پر بجالائے۔ یعنی اس پر واجب ہے کہ ہمیشہ ایسے افعال بجالائے جن کا شریعت نے حکم دیا ہے۔

فطری طور پر ایسا رسولِ خدا کی رحلت کے بعد ہوا ہے۔ کیونکہ آپؐ کے زمانے میں قرآن کے بعد شرعی احکام کی شناخت کی بہترین راہ خود رسول گرامیؐ تھے۔ اس وقت کے مسلمان کسی اور کے پاس جانے کی بجائے سیدھے آپؐ کے پاس آتے اور مسائل دریافت کر لیتے۔ پس آپؐ کے ہوتے ہوئے مسلمانوں کو شرعی احکام کی دریافت کے سلسلے میں کسی مشکل کا سامنا نہیں کرنا پڑتا تھا۔ بلکہ آسانی سے ضروری مسائل آپؐ سے پوچھ لیتے تھے۔ اسی وجہ سے اس دور کو ''عصر سعادت'' کہتے ہیں۔ کیونکہ اس دور میں شناخت احکام کے لیے ان علوم کی ضرورت نہیں پڑتی تھی جو بعد والے ادوار میں منظر عام پر آئے۔ لیکن آنحضرتؐ کی وفات کے بعد مسلمان اس سعادت سے محروم ہو گئے۔ ابتداء میں ان سے شرعی مسائل کا اخذ کرنا چنداں مشکل نہیں تھا کیونکہ: اولاً تو اصحاب رسولؐ میں سے ایسے علماء موجود تھے جو لوگوں کو اسی طرح شرعی مسائل بتا دیتے تھے جس طرح انھوں نے رسول اکرمؐ سے سن رکھا تھا۔ ثانیاً اس وقت دائرہ اسلام کچھ زیادہ وسیع نہیں ہوا تھا۔

ثالثاً جدید مسائل، حوادث اور نئے واقعات رونما نہیں ہوئے تھے۔ بیشتر مسائل وہی تھے جن کے جواب عام یا خاص صورت میں سنت رسولؐ میں موجود تھے۔ لیکن رسول خدا، صحابہ اور تابعین کے وفات کے علاوہ وقت کے ساتھ ساتھ نئے مسائل اور حوادث و واقعات نے بھی جنم لیا۔ لہٰذا مسلمانوں کے لئے شرعی احکام کا حصول کافی مشکل ہو گیا۔ فقہ اور شرعی منابع سے استنباط احکام کے ابہام میں اضافہ ہوتا گیا۔ لہٰذا صرف شرعی نصوص اور ظواہر سے مسائل حل نہیں کیے جا سکتے تھے۔ پس اسی مشکل کے حل کے لیے جستجو کی گئی تاکہ اپنے دینی مسائل حل کیے جا سکیں۔

چونکہ تمام واقعات و حوادث اور جدید مسائل کے شرعی اوامر و نواہی واضح نہ تھے لہٰذا مسلمانوں کو اپنے شرعی وظیفہ کی تعیین کے لیے علمی بحث و تحقیق کی ضرورت ہے، تاکہ شرعی وظیفہ کو معلوم کر کے اس پر عمل کیا جا سکے۔ پس ایک ایسے علم کی ضرورت ہے جو شرعی احکام کے حصول کے سلسلے میں مسلمانوں کا مددگار ہو اور شناخت احکام میں مدد دے۔ یہیں سے علم فقہ وجود میں آیا۔

پس علم فقہ انسان کو اس کے شرعی وظائف کی ادلہ سے آشنا کرتا ہے اور اس پر عمل کرنے کے لئے اسے ابھارتا ہے۔ پھر علم فقہ نے ترقی کی اور استنباط میں بھی اضافہ ہوتا گیا۔ کیونکہ ہر واقعہ اور تبیین تکلیف کے لئے ایک استنباط ضروری ہے۔

علم فقہ میں اگر چہ استنباط کی کثرت ہے لیکن ان تمام کا ماخذ چند خاص عناصر اور قوانین کلی ہیں کہ جن کے ترتیب دینے سے استنباط وجود میں آتا ہے۔ مثلاً حجیت خبر واحد، حجیت ظہور، حجیت اجماع اور تعادل و ترجیح وغیرہ۔

استنباط میں استعمال ہونے والے یہ عناصر اور کلی قوانین ایک ایسے علم کی ایجاد کا موجب بنے جو خود ان عناصر کے بارے میں تحقیق کرے اور انھیں علم فقہ میں استعمال کرنے میں مدد دے۔ اس علم کو علم اصول کہتے ہیں پس بنابریں ہم علم اصول کی یوں تعریف کر سکتے ہیں کہ علم اصول شرعی حکم میں استعمال ہونے والے عناصر مشترک کے پہچاننے کا نام ہے۔

اسی وجہ سے امام زمانہ سلام اللہ علیہ کی غیبت صغریٰ کے آخری ایام میں بعض علماء نے اس علم کے قواعد و قوانین کی تدوین کی تاکہ شرعی مسائل کے استنباط کیلئے انہیں بروئے کار لایا جا سکے۔ بنابریں شرعی منابع سے استنباط احکام میں علم اصول اہم کردار ادا کرتا ہے۔

اسی زمانے میں ان اصول وقواعد کو علمی شکل دی گئی اور ادوار اجتہاد کے ہر دور کے علماء نے اس علم کی اہمیت کے پیش نظر ان اصول کی حفاظت، اصلاح، ترتیب اور فصل بندی کے لیے شب وروز محنتیں کیں۔ ہر ایک نے اپنی طاقت کے مطابق اس بارے میں گراں قدر کتب تالیف کیں اور آج تک یہ سلسلہ جاری ہے۔ لہٰذا اسی طرح ہر دور کی فقہی مشکلات کو حل کرنے پر قادر ہو گئے۔

علم اصول کا ارتقاء

کوئی بھی علم ہو جب وہ ایجاد ہوتا ہے تو ابتدا میں اس میں کچھ نہ کچھ نقائص اور عیوب ضرور ہوتے ہیں جنھیں تحقیق کے بعد دور کیا جاتا ہے۔ پھر آہستہ آہستہ وہ علم ترقی کی منازل طے کرتا ہے۔ علم اصول اور اجتہادی ابحاث بھی اس قانون سے مستثنیٰ نہ تھیں۔ ابتدا میں وہ اس منزل کمال پر نہ تھیں جس پر آج ہیں۔ یہ بعد والے علماء اور مجتہدین کی کوششوں کا نتیجہ ہے کہ علم اصول آج اس مقام ارتقاء پر فائز ہے۔ بلاشبہ آج کا دور علم اصول اور ادوار اجتہاد کا سنہری دور ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ سب کچھ مجتہدین کی ان خدمات کا مرہون منت ہے جو قابل مقایسہ نہیں۔ کیونکہ اگر وہ استنباط کے ان قواعد وضوابط کو منظم نہ کرتے اور اجتہاد کے سلسلے میں انھیں بروئے کار نہ لاتے تو آج ہم زندگی کے جدید مسائل کے سامنے بے بس دیکھائی دیتے۔ کیونکہ قابل اعتبار اجتہاد انہی قواعد پر موقوف ہے۔

علم اصول کا آغاز تدوین

اجتہادی ابحاث اور قواعد اصول کی تدوین میں علمائے شیعہ کی نسبت علمائے اہل سنت مقدم ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل سنت معتقد تھے کہ آنحضرتؐ کی وفات کے ساتھ ہی نصوص اور روایات کا دور ختم ہو گیا تھا۔ لہٰذا ائمہ اہل بیتؑ کی احادیث اور روایات کو قبول نہ کرنے کی وجہ سے مشکلات سے دوچار ہو گئے اور ظنی منابع سے اخذ احکام پر مجبور ہو گئے۔ اسی وجہ سے انھوں نے ان منابع کی تدوین کے لیے کوششیں کیں۔ لیکن شیعہ کہتے ہیں کہ رحلت رسولؐ کے بعد بھی نصوص وروایات کا دور ختم نہیں ہوا بلکہ رسول خداؐ کی طرح ائمہ معصومینؑ کا قول، فعل اور تقریر بھی حجت ہیں۔ قواعد اصول کی تدوین کی چنداں ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ اسی وجہ سے تدوین قواعد میں وہ اہل سنت سے پیچھے رہ گئے۔

۲۔ علم اصول کا مدون اول

اس موضوع کو ہم دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں:

۱۔ اہلسنت ۲۔ شیعہ

اہل سنت

اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کہ قواعد اصول اور اجتہاد کے عناصر مشترک میں اہل سنت کے علماء ومحققین نے مختلف کتابیں لکھی ہیں۔ لیکن کلام اس میں ہے کہ اس کام کی ابتداء کس نے کی۔

ابن خلدون جیسے بعض اہل سنت محققین کہتے ہیں کہ اہل سنت میں سب سے پہلے شافعی مذہب کے پیشوا محمد بن ادریس شافعی

(متوفی ۲۰۴ھ) نے اصول فقہ کو عملی شکل دی۔ یہ کتاب ''رسالہ امام شافعی'' کے نام سے مشہور ہوئی۔ ان کے بعد حنفی فقہاء نے اس بارے میں تحقیق وتالیف کو آگے بڑھایا۔

کشف الظنون کے مصنف اور جلال الدین سیوطی کا بھی یہی نظریہ ہے کتاب ''الوسائل الی معرفۃ الاوائل'' میں جلال الدین سیوطی کہتے ہیں کہ: تمام علماء کا اتفاق ہے کہ اصول فقہ میں سب سے پہلے شافعی نے کتاب لکھی ہے۔ انھوں نے اس کتاب میں نصوص قرآن، سنت، ناسخ ومنسوخ، شرائط خبر واحد، اجماع، اجتہاد، استحسان اور قیاس وغیرہ پر بحث کی ہے۔

کتاب معجم المطبوعات العربیۃ کے مصنف کتب شافعی کی تعداد بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

شافعی کی دوسری کتاب ''اصول الفقہ'' یا ''رسالۃ الام'' ہے۔ اس علم میں لکھی جانے والی سب سے پہلی کتاب یہی ہے۔

البتہ بعض کا کہنا ہے کہ عباسیہ دور حکومت میں سب سے پہلے ابوحنیفہ کے شاگرد قاضی ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم کوفی نے علم اصول میں کتاب تالیف کی۔ وہ ۱۸۲ھ میں فوت ہوئے جبکہ شافعی کی وفات ۲۰۴ ہجری میں ہوئی ہے۔

اہل سنت کے عظیم مورخ ابن خلکان احمد بن محمد (متوفی ۶۸۱ھ) کہتے ہیں:

سب سے پہلے قاضی ابو یوسف نے اپنے استاد ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق ''اصول میں کتاب لکھی۔

حنفیوں کی اکثریت اسی نظریے کی قائل ہے۔

ابن ندیم اپنی کتاب ''الفہرست'' میں کہتے ہیں۔

علامہ محمد بن حسن شیبانی نے ایک کتاب ''اصول الفقہ'' لکھی تھی۔

مزید کہتے ہیں کہ:

شافعی ایک سال شیبانی کے ساتھ رہے ہیں۔ اس دوران انھوں نے کتب شیبانی سے اپنے پسندیدہ مطالب محفوظ کر لیے تھے۔ خود شافعی معترف ہیں کہ انھوں نے شیبانی کی کتابوں سے ایک اونٹ کے بار برابر چیزیں لکھی ہیں۔

ایک اور مقام پر ابن ندیم کہتے ہیں کہ شیبانی کی کتابوں میں سے اصول الفقہ، کتاب الاستحسان اور کتاب الاجتہاد بالرای قابل ذکر ہیں۔

پس ان مختلف اقوال کے ہوتے ہوئے یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اہل سنت میں سے سب سے پہلے محمد بن ادریس شافعی نے علم اصول میں کتاب تالیف کی۔

مذکورہ نظریات کا ممکنہ ماحصل

ان مختلف نظریات سے یہ نتیجہ اخذ کرنا ممکن ہے کہ ہم کہیں کہ محمد بن ادریس شافعی سے پہلے قاضی ابو یوسف اور محمد بن حسن شیبانی نے علم اصول کو مدون کیا تھا۔ لیکن وہ جامع اور وسیع نہیں تھا۔ پھر شافعی نے اسے وسعت دی اور بڑے پیمانے پر اس کی ابحاث کا تذکرہ کیا۔

دو اہم نکتے

نکتہ اول: بعض قواعد اصول اور اجتہاد کے عناصر مشترک کو ابو حنیفہ سے منسوب کیا گیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر یہ مراد ہے کہ انھوں نے ان اصول کو مدون کیا ہے تو یہ نظریہ واضح طور پر باطل ہے۔ کیونکہ کسی مورخ نے نہیں کہا کہ ابو حنیفہ نے اصول فقہ میں کتاب لکھی ہے اور اگر مراد یہ ہے انھوں نے قیاس، استحسان اور اجتہاد بالرای جیسے بعض قواعد اصول پر عمل کیا ہے اور ان کے مطابق فتویٰ دیا ہے تو یہ نظریہ اگر چہ صحیح ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انھوں نے ہی سب سے پہلے اصول فقہ میں کتاب تالیف کی تھی ۔کیونکہ اگر قیاس اور استحسان پر عمل کرنا اصول فقہ کی تدوین پر دلیل ہے تو پھر اصول فقہ کی تدوین کا سہرا ان افراد کے سر ہے جنھوں نے ابو حنیفہ سے پہلے قیاس اور استحسان پر عمل کیا تھا۔ مثلاً زمانہ اصحاب میں عمر بن خطاب قیاس پر اور عبداللہ بن عمر استحسان پر عمل کرتے تھے۔ نیز تابعین کے زمانے میں ابراہیم بن یزید نخعی، ابو حنیفہ کے استاد حماد بن ابی سلیمان اور ہم عصر محمد بن عبدالرحمان ابن ابی لیلیٰ بھی قیاس پر عمل کرتے تھے۔

بہر حال تحقیقات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابو حنیفہ نے اصلاً کوئی کتاب تالیف نہیں کی حتیٰ کہ اجتہادی ابحاث کے علاوہ بھی کوئی کتاب نہیں لکھی۔ اصول اعتقاد میں لکھی گئی مختصری کتاب الفقہ الاکبر جو کہ ابو حنیفہ کی طرف منسوب ہے بعض نے اس سے بھی انکار کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے اگر وہ کوئی کتاب لکھنا چاہتے تو اس سے اچھی لکھتے۔

ہاں اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ قیاس اور استحسان کو ابو حنیفہ کے دور میں کافی شہرت حاصل تھی اور وہ ان کی بنیاد پر احکام بھی بیان کیا کرتے تھے۔ اسی وجہ سے ابن خلکان ان کے بارے میں کہتے ہیں کہ کان اماماً فی القیاس (آپ قیاس کرنے میں امام تھے) جبکہ بعض کہتے ہیں کان رئیس القیاسین یعنی آپ قیاس کرنے والوں کے رئیس تھے۔

اسی وجہ سے بعض علمائے اسلام نے ابو حنیفہ کی مذمت بھی کی ہے۔ جیسا کہ بعض اہل سنت محققین نے کہا ہے کہ:

> ابو حنیفہ نے چار سو یا اس سے بھی زیادہ مسائل میں رسول اکرمؐ کی مخالفت کی ہے۔(۱)

ابن خلدون کا کہنا ہے کہ انھوں نے رسول خداؐ کی صرف سترہ احادیث پر عمل کیا ہے۔ البتہ یہ نظریہ قابل اشکال ہے کیونکہ ابو حنیفہ کی ایک جامع المسانید تھی جسے خوارزمی نے جمع کیا ہے۔

نکتہ دوئم: یعنی معتقد ہیں کہ علم فقہ کو سب سے پہلے ابو حنیفہ نے مدون کیا جیسا کہ جلال الدین سیوطی کتاب "الوسائل الی معرفۃ الاوائل" میں کہتے ہیں:

> اول من صنف فی الفقہ ابو حنیفہ (یعنی فقہ کو سب سے پہلے ابو حنیفہ نے تصنیف کیا)

لیکن یہ نظریہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ ابو حنیفہ سے پہلے مکحول شامی (متوفی ۱۱۶)، ابو ارفع قبطی اور ابو الولید عبدالملک بن عبدالعزیز (متوفی ۱۵۰) نے فقہ میں کتب تالیف کی ہیں۔

حنفی علمائے اصول

مذکورہ مطالب کی روشنی میں یہ ادعا نہیں کیا جاسکتا کہ ابوحنیفہ کے شاگرد قاضی ابویوسف یا محمد بن حسن شیبانی نے سب سے پہلے علم اصول میں کتاب لکھی تھی۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ حنفی علماء میں بھی ایسے بہت سے افراد تھے جو علم اصول میں کافی شہرت رکھتے تھے۔ انھوں نے علم اصول کے ارتقاء میں اہم کردار ادا کیا اور اس بارے میں گرانقدر کتابیں تالیف کیں۔ مثلاً کتاب ''الاصول'' کے مصنف علامہ ابوزید دبوسی متوفی ۴۰۳ ء علامہ علی بن محمد بزدوی (متوفی ۴۸۲) نے ایک کتاب ''الاصول'' لکھی ہے۔ جس کی عبدالعزیز بخاری نے شرح کی ہے۔ نیز نسفی نے بھی ایک شرح کی ہے جس کا نام ''المنار'' ہے۔ پھر ابن مالک نے المنار کی شرح کی اور اس کا نام ''منارالانوار'' رکھا۔ پھر صدر الشریعہ نے اسے مختصر کرکے کتاب ''تنقیح الاصول'' لکھی۔ دوبارہ اس کی شرح کی اور اس کا نام ''التوضیح فی شرح تنقیح الاصول'' رکھا۔ پھر سعد الدین تفتازانی نے ''التلویح فی شرح التوضیح'' کے نام سے اس کی شرح کی۔

کتاب ''البدائع'' کے مصنف ابن ساعاتی علامہ احمد بن علی بن تغلب بغدادی متوفی ۶۱۵ ھ۔ کتاب ''تنقیح الاصول'' کے مصنف علامہ عبیداللہ بن مسعود متوفی ۷۴۷ ھ، کتاب التحریر فی اصول الفقہ کے مصنف علامہ ابن ہمام محمد ابن عبدالوھاب متوفی ۶۸۱ ھ یہ کتاب انھوں نے حنفی اور شافعی طرز پر لکھی ہے۔ استاد محمد امین نے ''تیسیر التحریر'' کے نام سے اس کی شرح کی ہے۔ کتاب ''الاصول'' کے مولف علامہ شاشی۔ ایران کے علمائے اہل سنت اسے درسی کتب میں سے قرار دیتے ہیں۔

استاد محب اللہ بن عبدالشکور بہاری متوفی ۱۱۱۹ ھ۔

مالکی علمائے اصول

علم اصول میں کتابیں تالیف کرنے والے مالکیوں کے مشہور علمائے اصول یہ تھے۔

''منتھی المسئول و الامل'' کے مولف علامہ جمال الدین عثمان بن حاجب متوفی ۶۸۶ ھ۔

کتاب ''مختصر الاصول'' کے مصنف علامہ ابن حاجب ابوعمرو عثمان بن عمر بن ابی بکر کردی اسنوی اس کتاب کو مشرقی و مغربی تمام بلاد میں خاصی شہرت حاصل ہے۔

کتاب ''المفتاح'' کے مصنف ابوعبداللہ محمد الشریف الحسینی علمستانی متوفی ۷۷۱ ھ کتاب ''الموافقات فی اصول الشریعۃ'' اور کتاب الاعتصام کے مصنف ابواسحاق ابراہیم شاطبی قرناطی متوفی ۷۸۰ ھ

کتاب ''الفروق'' کے مولف شہاب الدین ابوعباس قرانی متوفی ۶۸۴ ھ

شافعی علمائے اصول

اگرچہ یہ ادعا ممکن نہیں ہے کہ علم اصول میں سب سے پہلے محمد بن ادریس شافعی نے کتاب لکھی تھی۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ شافعی علماء نے بھی علم اصول پر کام کیا اور بہت سی کتب تالیف کرکے اس علم کو منزل کمال پر پہنچانے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ ان میں سے مشہور یہ ہیں:

کتاب ''العمد'' کے مولف قاضی عبدالجبار متوفی ۴۱۵ھ

کتاب ''المعتمد'' کے مصنف ابوالحسن بصری متوفی ۴۳۶ھ یہ کتاب ''العمد'' کی شرح ہے۔

کتاب ''البرھان'' کے مولف ابوالمعانی امام الحرمین جوینی متوفی ۴۷۸ھ، مصنف نے اس کتاب میں ادلہ میں اضافہ کرنے کی کوشش کی ہے۔

کتاب ''المستصفیٰ فی علم الاصول'' کے مصنف استادابوحامد محمد غزالی متوفی ۵۰۵ھ۔

کتاب المحصول فی علم الاصول کے مولف امام فخرالدین رازی متوفی ۶۰۶ھ

مذکورہ کتاب قاضی عبدالجبار کی کتاب ''المعتمد'' کا خلاصہ ہے۔

الاحکام فی اصول الاحکام کے مصنف علامہ سیف الدین آمدی متوفی ۶۳۱ھ

اس کتاب میں آراء ونظریات پر تحقیق کی گئی ہے۔

منہاج الوصول الی علم الاصول کے مولف قاضی عبداللہ بن عمر بیضاوی متوفی ۶۸۵ھ

یہ کتاب الحاصل ارموی کا خلاصہ ہے جوخودعلامہ رازی کی کتاب المحصول کا خلاصہ ہے۔ابن حاجب کی کتاب ''مختصرالاصول'' کی شرح کرنے والے استادعبدالرحمن عضدی متوفی ۷۵۶ھ۔نہایۃ السئول فی شرح منہاج الاصول کے مصنف علامہ جمال الدین اسنوی متوفی ۷۷۲ھ''جمع الجوامع'' کے مولف علامہ عبدالوہاب جوکہ علامہ سبکی کے نام سے مشہور ہیں۔متوفی ۷۷۱ھ۔انھوں نے اپنے باپ علی سبکی کی کتاب الابہاج فی شرح المنہاج کا تتمہ بھی لکھا ہے۔کتاب جمع الجوامع علمائے اسلام کے نزدیک کافی اہمیت رکھتی ہے۔علامہ جلال الدین محلی نے اس کی شرح کی ہے۔اور علامہ بنانی نے اس پر حاشیہ لگایا ہے۔

التقریر والتعبیر فی شرح التحریر کے مصنف ابن امیرالحاج۔

ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول اور رسالۃ القول المفید فی ادلۃ الاجتہاد والتقلید کے مولف علامہ محمد بن علی شوکانی۔

منابع الدقائق فی شرح مجامع الحقائق کے مولف مصطفیٰ کوزلحصاری۔

حنبلی علمائے اصول

''معارج الاصول اور رسالہ''قیاس'' کے مولف احمد بن عبدالحکیم حرانی متوفی ۷۲۱ھ۔یہ ابن تیمیہ کے نام سے مشہور ہیں۔

الکوکب المنیر فی شرح التحریر کے مولف استادفتوحی۔

المسودۃ فی اصول الفقہ کے مصنف اوراحمد بن حنبل کے جدامجد علامہ عبدالسرم، مصنف اس کتاب کومکمل نہ کرسکے لہٰذا اس کا بعض حصہ ان کے بیٹے عبدالحکیم نے کامل کیا اور ابن تیمیہ نے بھی ''تکملہ'' کے عنوان سے اس پر اضافہ کیا۔ان کی وفات کے بعد ان کے شاگردوں نے اسے منظم کیا۔

ظاہری علمائے اصول

ظاہری فرقے کے علماء میں سے صرف علی بن حزم ظاہری (متوفی ۴۵٦ ؁) نے اس علم میں شہرت حاصل کی اور کتاب الاحکام فی اصول الاحکام تالیف کی۔

شیعوں میں علم اصول کی تدوین

جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ رسول اکرمؐ کی وفات کے بعد بھی شیعوں کو فقہ اجتہادی اور قواعد اصول تدوین کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ کیونکہ انکا نظریہ یہ ہے کہ رسول خداؐ کی طرح ائمہ معصومین کا قول، فعل اور تقریر حجت اور سنت ہیں۔ اسی وجہ سے ۳۲۹ ہجری میں جب امام زمانہؑ کی غیبت کبریٰ کا آغاز ہوا تو اس وقت شیعوں کو فقہ اجتہادی اور قواعد اصول کی ضرورت محسوس ہوئی۔ کیونکہ دوران غیبت امام علیہ السلام اور آپ کے نائبین خاص تک دسترس نہ ہونے کی وجہ سے شیعوں کو استنباط کرنے میں مشکل پیش آنے لگی اور آہستہ آہستہ اس میں اضافہ ہوتا گیا۔ انہی مشکلات کی وجہ سے شرعی احکام کا استنباط بھی مشکل سے مشکل تر ہوتا گیا۔ یہی وہ دور تھا جب علمائے شیعہ نے ان مشکلات کو حل کرنے کی کوششیں شروع کیں تا کہ منابع سے احکام شرعی کا حصول آسان ہو جائے۔ لہٰذا انھوں نے ضروری سمجھا کہ فقہ اجتہادی اور قواعد اصول کو علمی و فنی صورت میں مرتب کیا جائے۔ پھر انھیں منابع میں استعمال کیا جائے۔

اس عظیم کام کی ابتداء کا سہرا مجتہد اعظم ابن ابی عقیل عمانی کے سر ہے۔ انھوں نے ہی سب سے پہلے ان قواعد کو علمی و فنی شکل دی۔

شیعہ علمائے اصول

علمائے اہل سنت کی طرح علمائے شیعہ نے بھی اس علم میں گرانقدر کتب تالیف کی ہیں۔ علمائے شیعہ میں سے سب سے پہلے جس نے علم اصول میں کتاب لکھی وہ مجتہد اعظم ابو محمد حسین بن علی عمانی ہیں جو کہ ابن ابی عقیل کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کی وفات ۳۲۹ھ میں ہوئی

ابن ابی عقیل عمانی

انھوں نے ایک کتاب "المتمسک بحبل آل الرسول" تالیف کی۔ نجاشی نے اپنی کتاب "الفہرست" میں "کتب مشہور شیعہ" کے زیر عنوان اس کتاب کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ اسی طرح شیخ طوسی اپنی کتاب "الفہرست" میں کہتے ہیں کہ کتب ابن ابی عقیل میں سے ایک المتمسک بحبل آل الرسول ہے جو کہ بہت ہی شاندار اور ضخیم ہے۔

خلاصۃ الاقوال فی معرفۃ الرجال (ص ۱۱) میں علامہ حلی کہتے ہیں:

> ابن ابی عقیل نے یوں تو بہت سی کتب تالیف کی ہیں لیکن ہم شیعوں میں ان کی کتاب المتمسک بحبل آل الرسول بہت مشہور ہے۔ ہم اپنی فقہی کتب میں ان کے اقوال و نظریات ذکر کرتے ہیں۔

رجال نجاشی (ص ۳۵) میں نقل کیا گیا ہے کہ:

> خراسان سے جو بھی حاجی آتا ہے وہ اس کتاب کا ضرور مطالبہ کرتا ہے اور اس کے چند نسخے خرید کر لے جاتا ہے۔ اس

کے آراء ونظریات کو علامہ حلی نے اپنی کتاب "مختلف" کے تمام ابواب فقہ میں ذکر کیا ہے۔

بعض موثق افراد سے منقول ہے کہ آیۃ اللہ بروجردی مرحوم کو ابن ابی عقیل کی کتاب کے نہ ملنے کا ہمیشہ افسوس رہا ہے۔

عمانی مرحوم نے اپنی اس کتاب میں قواعد اصول اور اجتہاد کے عناصر مشترک کے ان تمام پہلوؤں پر تحقیق اور سیر حاصل بحث کی ہے جو شرعی حکم کے استنباط میں دخیل ہیں۔ اسی طرح ان کے طریقہ استعمال کو بھی زیر بحث لائے ہیں۔

یوں تو ابن ابی عقیل عمانی نے تمام اسلامی علوم میں کتابیں تالیف کی ہیں لیکن جو شہرت ان کی کتب اصول کو ملی ہے وہ کسی اور کتاب کو نہیں ملی۔

علم اصول اور فقہ اجتہادی میں عمانی مرحوم نے اپنی اس عظیم الشان کتاب کو چونکہ اس دور میں لکھا تھا جب ان سے پہلے اس بارے میں کسی نے قلم نہیں اٹھایا تھا لہٰذا وہ اس میدان میں سب کے پیشرو ہیں۔

علامہ مامقانی مرحوم تنقیح المقال فی علم الرجال (ج ۱ ص ۲۹۱) میں علامہ بحر العلوم سے نقل کرتے ہیں۔

علماء خصوصاً فاضلین اور متاخرین ابن ابی عقیل عمانی کے اقوال اور فتاویٰ کو خاص اہمیت کے ساتھ نقل کرتے ہیں۔ غیبت کبریٰ کے دوران بھی وہ پہلے فرد ہیں جنھوں نے فقہ کو مرتب کیا۔ افکار وآراء کو بروئے کار لائے اور اصولی ابحاث کو فقہی ابحاث سے جدا کیا۔ ان کے بعد ابن جنید نے اس سلسلے کو آگے بڑھایا۔ ہمیں نہیں معلوم کہ کسی اور مجتہد نے ان سے پہلے یہ کام کیا ہو۔

ان سے پہلے فقہ شیعہ علمی اور فنی روش کے نہ ہونے کی وجہ سے تمام موارد پر منطبق ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی تھی۔ ان سے پہلے علماء کا اہم ترین کارنامہ یہی تھا کہ وہ نصوص اور احادیث کے ظواہر کو دیکھ کر احکام بیان کرتے تھے اور اس سے تجاوز نہیں کرتے تھے۔ کیونکہ غیبت صغریٰ کے اخیر اور غیبت کبریٰ کے اوائل تک فقہ صرف نقل نصوص اور احادیث تک محدود تھی۔ فقہ کا کام صرف معانی کا سمجھنا تھا نہ کہ تطبیق (یعنی فروعات جدیدہ پر اصول کو منطبق کرنا) اس کی وجہ یہ تھی کہ اس دور میں فقہ کسی خاص علمی طرز پر موجود نہیں تھی جبکہ کسی خاص علمی روش کے بغیر خارجی مصادیق پر تطبیق ممکن نہیں ہے اور یہ کارنامہ انہی مجتہد اعظم نے انجام دیا۔ پس سب سے پہلے جس نے اجتہاد کے علمی دروازے کھولے اور اس بارے میں کتب تالیف کیں وہ ابن ابی عقیل عمانی ہی تھے۔

ابن ابی عقیل کے علاوہ دوسرے علماء

بہتر ہے کہ ابن ابی عقیل سے پہلے اور بعد والے ان علماء کا بھی تذکرہ ہو جائے جو شرعی احکام بیان کرنے کے سلسلے میں صرف نصوص کو مدنظر رکھتے تھے اور ان سے تجاوز نہیں کرتے تھے۔

ابن ابی عقیل کے ماقبل دور کے وہ علماء جو صرف نصوص کو مدنظر رکھ کر احکام بیان کرتے تھے ان میں مشہور یہ ہیں:

۱۔ مفسر قرآن علی بن ابراہیم قمی، یہ کلینی مرحوم کے استاد تھے۔ انھوں نے اپنی کتاب شرائع میں صرف وہی احکام ذکر کیے ہیں جو نصوص میں موجود تھے۔

۲۔ وھب بن حفص جریری بھی اپنی کتاب "شرائع" میں صرف وہی احکام لائے ہیں جو نصوص میں موجود تھے۔

۳۔ یونس بن عبدالرحمان نے بھی اپنے "رسالہ" میں صرف وہی احکام بیان کیے ہیں جو نصوص میں موجود تھے۔

اس دور میں ان کتابوں پر مصنف، نوادر اور جامع وغیرہ کا اطلاق ہوتا تھا۔

ابن ابی عقیل کے بعد آنے والے وہ علماء جنھوں نے صرف نصوص کے پیش نظر احکام بیان کیے ہیں ان کے نام یہ ہیں۔

۱۔ کتاب شرائع کے مصنف علی بن موسیٰ بن بابویہ قمی متوفی ۳۲۹ شہید اول اپنی کتاب "ذکری" میں کہتے ہیں:

جب علماء کسی مسئلہ کے بارے میں نص نہیں پاتے تو گذشتہ علماء کے رسالہ "شرائع" کی طرف رجوع کرتے اور اس کے مطابق حکم بیان کرتے۔ کیونکہ وہ مذکورہ رسائل میں موجود فتاویٰ کو روایت کی مثل سمجھتے ہیں۔ اس کی وجہ ان کا حسن ظن ہے۔

مشہور یہی ہے کہ یہ رسالہ وہی رسالہ شرائع ہے جو انھوں نے اپنے بیٹے شیخ صدوق کے لیے لکھا تھا اور یہ رسالہ "الرسالہ الی ابنہ" کے نام سے شہرت رکھتا ہے۔ نجاشی کا بھی یہی نظریہ ہے۔ لیکن شیخ طوسی کے کلمات سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ رسالہ شرائع سے الگ ایک دوسرا رسالہ ہے۔

بہرحال شیخ صدوق نے اپنی کتب مقنع، ہدایہ اور من لایحضرہ الفقیہ میں وہ تمام مطالب ذکر کیے ہیں جو رسالہ شرائع میں موجود تھے۔ ابن بابویہ کا یہ رسالہ شرائع ابن ادریس، علامہ حلی حتیٰ کہ شہید اول کے دور تک موجود تھا۔ لیکن بعد میں ناپید ہوگیا۔

۲۔ مقنع، ہدایہ اور من لایحضرہ الفقیہ میں شیخ صدوق محمد بن علی بن بابویہ قمی۔

۳۔ مقنعہ میں شیخ مفید

۴۔ نہایہ میں شیخ طوسی

ان کے علاوہ بھی بہت سے علماء ہیں جنھوں نے نصوص کے پیش نظر احکام بیان کیے ہیں۔ ہم طوالت کے خوف ان کا تذکرہ کرنے سے اجتناب کرتے ہیں۔

پس ابن ابی عقیل سے پہلے اور بعد والے علماء میں ظواہر نصوص سے استخراج احکام کی کیفیت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ البتہ پہلے والے علماء نصوص کی اسانید بھی ذکر کرتے تھے جبکہ بعد والے انھیں حذف کر دیتے تھے۔ البتہ شیخ صدوق نے اپنی بعض کتب میں علمائے سلف کے طریقہ پر عمل کیا ہے۔

شیخ صدوق اپنی کتاب "المقنع" کے مقدمہ میں حذف اسانید کا سبب بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

میں نے کتاب سے اسناد احادیث حذف کردی ہیں تاکہ ضخامت سے محفوظ رہے اور ان کا حفظ کرنا دشواری اور ملال کا باعث نہ بنے۔

بہرحال ابن ابی عقیل کی کوششوں سے فقہ میں نئے ابواب کا اضافہ ہوا۔ البتہ اس دور کے چند اور علماء نے بھی ان کی پیروی کرتے ہوئے فقہ اجتہادی پر تحقیقات کیں اور عملی بنیادیں استوار کیں۔

قابل ذکر ہے کہ ابن ابی عقیل سے پہلے بھی اصحاب ائمہ میں سے بعض افراد نے مسائل اصول اور اجتہاد کے عناصر مشترک تدوین کیے تھے لیکن وہ جامع شکل میں نہیں تھے۔ مثلاً امام جعفر صادقؑ کے صحابی ہشام بن حکم کوفی شیبانی (متوفی ۱۹۹) نے مبحث الفاظ میں ایک رسالہ تدوین کیا۔ امام رضاؑ کے صحابی یونس بن عبدالرحمان نے رسالہ تعادل و ترجیح، امام رضاؑ اور امام محمد تقیؑ کے صحابی فضل بن شاذان نے اجتماع امر و نہی اور امام حسن عسکریؑ کے صحابی ابو سہل نوبختی نے عام و خاص کے بارے میں رسالہ تالیف کیا۔ ان تمام رسائل کا نجاشی نے اپنی کتاب رجال میں تذکرہ کیا ہے۔

ابن ابی عقیل کے نادر فتاویٰ

ابن ابی عقیل کے بعض نادر اور انوکھے فتوے جنہیں قدما نے ذکر کیا ہے یہ ہیں:

۱۔ اہل کتاب یعنی یہود و نصاریٰ اور جو ان کے حکم میں ہیں مثلاً مجوسی یہ سب پاک ہیں۔

۲۔ اہل کتاب اور جو ان کے حکم میں ہیں کا ذبیحہ اور شکار حلال ہے۔

۳۔ نکاح میں لڑکی کا ولی شرعی صرف اور صرف باپ ہے۔

۴۔ نکاح کے وقت لڑکی کے ولی شرعی اور دو عادل گواہوں کی موجودگی شرط ہے

۵۔ بیوی سے مباشرت کرنے سے پہلے اگر اسے طلاق دے دی جائے یا وہ مر جائے تو اس کی ماں سے نکاح کرنا جائز ہے۔

۶۔ اس مرد پر حد جاری کی جائے گی جو اپنی بیوی سے یہ کہے کہ میں نے تجھے باکرہ نہیں پایا۔

۷۔ ماہ رمضان کا چاند دیکھتے وقت یہ دعا پڑھنا واجب ہے۔

الحمدلله الذی خلقنی و خلقک وقدرمنازلک وجعلک مواقیت للناس اللهم اهله علینا اهلا لا مبار کاً اللهم ادخله علینا۔

۸۔ اس شخص پر روزے کی صرف قضا واجب ہے جس نے ماہ رمضان میں کسی عذر کے بغیر جنب کی حالت میں صبح کی ہو۔

۹۔ غوطہ لگانے سے روزہ باطل نہیں ہوتا۔

۱۰۔ احرام کے لیے غسل کرنا واجب ہے۔

۱۱۔ میقات سے پہلے احرام باندھنا جائز نہیں ہے چاہے نذر ہی کیوں نہ مانی ہو۔

۱۲۔ اگر حج اور عمرہ کو ایک ہی احرام کے ساتھ بجالایا جائے تو اسے حج قران کہتے ہیں۔

۱۳۔ ایک سال میں ایک سے زیادہ مرتبہ عمرہ کرنا جائز نہیں ہے۔

۱۴۔ طواف کی طرح صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنے کے لئے بھی طہارت واجب ہے۔

۱۵۔ وہ سات روزے جو قربانی کے بدلے میں وطن واپس آ کر رکھے جاتے ہیں ان کا لگاتار رکھنا واجب ہے یعنی درمیان میں وقفہ جائز نہیں ہے۔

۱۶۔ بچے اور دیوانے کے مال پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

۱۷۔ زکوٰۃ میں گندم اور جو دو الگ الگ جنس شمار ہوں گی۔

۱۸۔ پچیس اونٹوں پر ایک بنت مخاض (۲) زکوٰۃ واجب ہے جبکہ مشہور یہ ہے۔ یہاں پانچ بکریاں واجب ہیں۔

۱۹۔ گھر، مسجد یا بازار جس جگہ سے بھی چور چوری کرے اس کے ہاتھ کاٹے جائیں گے۔

۲۰۔ قلیل پانی نجس چیز سے ملاقات کرنے پر اس وقت تک نجس نہیں ہوگا جب تک اس کا رنگ، بو یا ذائقہ نہ بدل جائے۔

۲۱۔ مجبوری کے وقت مضاف پانی سے نجس شے کو پاک کرنا جائز ہے۔

۲۲۔ اگر کنواں کا پانی کر سے کم ہو تو نجاست کے پڑنے سے نجس ہو جائے گا اگرچہ اس کا رنگ، بو یا ذائقہ تبدیل نہ ہوا ہو۔

۲۳۔ اس بدن یا لباس کا دھونا واجب نہیں ہے جس پر شراب یا کسی اور نشہ آور شے کا قطرہ پڑ گیا ہو۔

۲۴۔ وضو کے وقت کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا مستحب نہیں ہے۔

۲۵۔ مضاف پانی سے وضو کرنا جائز ہے۔

۲۶۔ اگر تاریکی، بادل یا ہوا کی وجہ سے قبلہ کی تعیین مشکل ہو جائے تو چاروں اطراف میں سے کسی ایک طرف رخ کر کے نماز پڑھنا جائز ہے۔ اگرچہ کشف خلاف ظاہر ہو جائے۔

۲۷۔ جب سورج مغرب میں غائب ہو جائے تو وقت مغرب ثابت ہو جاتا ہے۔

۲۸۔ نماز میں قنوت واجب ہے۔ عمداً ترک کر دینے سے نماز باطل ہو جائے گی۔

۲۹۔ ایک سورہ کو نماز کی رکعات پر تقسیم کر کے پڑھنا جائز ہے۔

۳۰۔ ہر مسجد میں اعتکاف جائز ہے۔

یہ بات ذہن نشین رہے کہ ان کے تمام فتاویٰ پر احادیث میں سے ادلہ موجود ہیں۔ طوالت کے خوف سے ان کے ذکر کرنے سے اجتناب کرتے ہیں۔ (۳)

بہتر ہے کہ اس دور کے ان مجتہدین کا بھی ذکر ہو جائے جنھوں نے ابن ابی عقیل کی روش کو آگے بڑھایا۔ ویسے تو ان علماء کی تعداد بہت زیادہ ہے جنھوں نے قواعد اصول کو عملی شکل میں متعارف کروایا لیکن ان میں مشہور یہ ہیں۔

ابن جنید، وفات ۳۸۱

ابوعلی محمد بن احمد سکافی جو کہ ابن جنید کے نام سے مشہور ہیں شیخ مفید کے استاد تھے۔ یہی سب سے پہلے مجتہد ہیں جنھوں نے ابن ابی عقیل کی پیروی کرتے ہوئے قواعد اصول اور استنباط کے عناصر مشترک کو علمی اور فنی صورت میں مدون کیا۔ اس بارے میں بہت سی کتب بھی تالیف کی ہیں جن میں سے کتاب ''تہذیب الشیعہ لاحکام الشریعہ'' قابل ذکر ہیں۔

شیخ طوسی کہتے ہیں یہ کتاب بیس جلدوں پر مشتمل ہے جو کہ سب کی سب فقہ میں ہیں۔

مزید کہتے ہیں کہ ابن جنید نے اپنی کتاب میں ابن ابی عقیل کے اجتہادی نظریات پر بحث کی ہے اور انھیں تقویت دی ہے۔

ابن جنید نے تمام اجتہادی مسائل کو ترتیب وار ابواب کی شکل میں ذکر کیا ہے۔ نیز مختلف فقہاء و مجتہدین کی آراء اور نظریات کو ان کی ادلہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

انھوں نے اجتہادی ابحاث کے بارے میں ایک اور کتاب بھی لکھی ہے جو کہ تقریباً تہذیب الشیعہ لاحکام الشریعہ کا خلاصہ ہے۔ اس کا نام المختصر الاحمدی فی الفقہ المحمدی ہے۔ متاخرین نے ان کے آراء و نظریات اسی کتاب سے لئے ہیں۔ بہرحال اجتہادی ابحاث میں ابوعلی ابن جنید کی آراء و نظریات اس سورج کی مثل ہیں جس نے تمام مراحل میں علمی و فقہی مراکز کو اپنی شعاعوں سے منور کیا۔ وہ محور ہیں جس کے گرد اجتہادی ابحاث چکر لگاتی ہیں۔ مراکز اجتہاد ان کی علمی کاوشوں کے مرہون منت ہیں۔ اگر ان کے یہ اعلیٰ افکار نہ ہوتے تو آج اتنی جلدی اجتہاد اس مقام پر نہ پہنچتا۔ ابن جنید ایک صاحب ذوق، خوش الحان اور دور اندیش مجتہد تھے۔ انھیں نہ صرف علم اصول بلکہ تمام اسلامی علوم پر مکمل عبور حاصل تھا۔

ان کے زیر تربیت پروان چڑھنے اور ان کے مدرسہ سے فارغ التحصیل علماء کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ ان میں سے ایک شیخ مفید بھی ہیں۔ یہ اپنے استاد کی آراء اور افکار بڑے شوق سے لیتے تھے۔ بڑی محبت سے ان کے نظریات درک کرتے تھے پھر انھیں اپنی آراء کے ضمن میں پیش کرتے تھے۔

ابن جنید کی کتب بہت ہی پرکشش اور خوش اسلوب ہیں۔ انھیں اس دور کی بے نظیر کتب کہا جاسکتا ہے۔

ابن جنید کے متعلق آرائے علماء

علامہ بحر العلوم اپنی گرانقدر کتاب "الفوائد الرجالیہ" (ج ۳، ص ۲۰۵، ۲۰۷) میں اس عظیم الشان مجتہد کے متعلق تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے ایک مقام پر کہتے ہیں:

> آپ شیعوں کے سرکردہ، عظیم اور فاضل علماء میں سے تھے۔ علم، فقہ، ادب اور تصنیف میں سب سے نمایاں تھے اسلوب تحریر کے لحاظ سے سب سے بہتر اور رائے و نظریے کے لحاظ سے دوسروں کی نسبت باریک بین تھے۔ فقہ، اصول، کلام اور ادب وغیرہ میں تقریباً پچاس کتب تالیف کی ہیں۔

نجاشی اپنی کتاب "رجال" (ص ۲۷۶) میں کہتے ہیں:

> ابوعلی محمد بن احمد بن جنید کاتب اسکافی عظیم الشان اور جلیل القدر علماء میں سے تھے۔ بہت سی قابل وثوق کتب تالیف کیں۔

اپنی گراں بہا کتاب "مراۃ العقول" میں علامہ مجلسی لکھتے ہیں:

> ابن جنید علم کا سمندر تھے۔ گذشتہ علماء کے اصول و قواعد اور ان کی کتب سے آگاہ تھے۔

شیخ مفید جو کہ خود ابن جنید کے مشہور شاگرد تھے۔ اپنی محفلوں میں کہ جن میں سید مرتضیٰ اور شیخ طوسی جیسی شخصیات بھی موجود ہوتی

تھیں ہمیشہ اپنے استاد کی عظمت اور بزرگی بیان کیا کرتے تھے اور ان کی کتابوں سے اظہار عقیدت کرتے تھے۔ اسی وجہ سے ملا محمد امین استر آبادی (اخباری) شیخ مفید کو ابن جنید کے افکار پھیلانے کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔ اپنی کتاب ''الفوائد المدنیہ'' (ص ۳۰) میں ان پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں:

سب سے پہلے جس نے اصحاب ائمہ کی روش سے غفلت برتی۔

کلام اور اصول جو کہ عقلی افکار پر مبنی ہیں اور اہل سنت میں رائج ہیں پر اعتماد کیا وہ محمد بن احمد بن جنید اور حسن بن علی بن ابی عقیل تھے۔ یہ قیاس پر عمل کرتے تھے چونکہ شیخ مفید ان دونوں کی تصانیف سے اظہار عقیدت رکھتے تھے لہٰذا انھوں نے متاخرین میں ان کے طریقہ اور روش کو رائج کیا۔ یہ سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ علامہ حلی کا دور آیا۔ انھوں نے اپنی بیشتر تصانیف میں بہت سے ایسے قواعد اصول کو قبول کر لیا جو اہل سنت میں رائج تھے۔ پھر شہید اول اور شہید ثانی نے بھی ان کی پیروی کی۔

ابن جنید اور اخباریوں کا زوال

ملا محمد امین استر آبادی (اخباری) عالم تشیع کے درخشاں ستارے اور مجتہد اعظم ابن جنید پر اعتراض کرنے میں حق بجانب ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اس عظیم الشان مجتہد کے بلند پایہ اجتہادی افکار بہت سے آثار سواد فرسودہ نظریات کی بربادی کا باعث بنے۔ یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ ابن جنید اور ابن ابی عقیل کے انہی افکار کی بنیاد پر استاد العلماء وحید بہبہانی ''قدس سرہ'' کے زمانے میں اخباریوں کے افکار و نظریات کی اہمیت ختم ہوگئی۔

علامہ محمد باقر خوانساری اپنی گرانقدر کتاب ''روضات الجنات'' (ص ۱۴۶، ج ۶) میں کہتے ہیں:

اجتہاد کی بنیاد کلینی مرحوم کے ہم عصر ابن ابی عقیل نے رکھی۔ اس کے بعد شیخ صدوق کے ہم عصر ابن جنید نے اس سلسلہ کو آگے بڑھایا۔ شیخ مفید نے ان دونوں کی تعلیمات سے استفادہ کیا۔ ان سے گہری عقیدت رکھتے تھے۔ اس لیے ان کی روش کو اپنایا۔ پھر یہی بات شیخ مفید سے ان کے شاگردوں کی طرف منتقل ہوئی۔ سید مرتضیٰ اور شیخ طوسی جیسے بعض افراد نے ان کی عظمت کے بارے میں کتب تالیف کیں اور جن علماء نے ان کے علمی آثار اور جاودانی افکار اپنی کتب میں ذکر کیے ہیں ان میں سے علامہ حلی قابل ذکر ہیں۔

ابن جنید اور قیاس

ابن جنید کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ قیاس پر عمل کرتے تھے۔ شاید اس نسبت کا ماخذ وہ کلمات ہوں جو عالم لاثانی سید محمد معد نے ان کی فقہی کتاب ''تہذیب الشیعہ لاحکام الشریعہ'' کے متعلق کہے ہیں۔

موصوف مذکورہ کتاب کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

جب یہ کتاب میرے ہاتھ میں آئی تو میں نے بڑی باریک بینی سے اس کا مطالعہ کیا اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ عالم تشیع میں اس سے بہتر آسان اور پرکشش کتاب میں نے نہیں دیکھی۔ مصنف نے اس کتاب میں اصول و فروع اور فقہی

مسائل پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ اس میں اختلافی مسائل بھی ذکر کیے ہیں اور شیعہ وسنی دونوں کے استدلالوں سے استفادہ کیا ہے۔

ممکن ہے کہ سید مرتضیٰ کے اس آخری جملے سے لوگوں نے یہ سمجھ لیا ہو کہ ابن جنید قیاس پر عمل کرتے تھے۔ لیکن ابن جنید کی طرف یہ نسبت دینا صحیح نہیں ہے کہ وہ قیاس پر عمل کرتے تھے۔ صرف اہل سنت کا یہ نظریہ بیان کرنا کہ وہ قیاس پر عمل کرتے ہیں اس پر دلیل نہیں بن سکتا کہ ابن جنید بھی استنباط احکام کے وقت قیاس پر عمل کرتے ہوئے فتویٰ صادر کیا کرتے تھے۔ کیونکہ مقام بحث واستدلال اور مقام عمل وفتویٰ میں فرق ہے۔ بسا اوقات فقیہ مقام بحث واستدلال میں ایک مسئلہ ذکر کرتا ہے اور اس کے حکم کے اثبات پر دلیل قطعی بھی لاتا ہے لیکن اس کے باوجود فتویٰ اور عمل کے وقت اس کے ساتھ ملتزم نہیں ہوتا۔ یہ تو اجتہاد کے مختلف ادوار میں تقریباً تمام مجتہدین کا شیوہ رہا ہے۔

علامہ محمد باقر خوانساری نے ''روضات الجنات'' (ج ۶، ص ۱۴۷) میں ''عدۃ الاصول'' سے ایک عبارت نقل کی ہے۔ اس میں اگرچہ انھوں نے صریحاً کسی کا نام نہیں لیا لیکن اس سے مذکورہ احتمال کی تائید ضرور ہوتی ہے۔ وہ عبارت یہ ہے:

چونکہ شیعوں کے نزدیک قیاس پر عمل کرنا شرعاً حرام ہے لہٰذا علمائے شیعہ نے اس سے اجتناب کیا ہے۔ اگر کسی نے اہل سنت کی رد میں بعض مسائل میں قیاس کے ساتھ تمسک کیا بھی ہے تو نقل کرنے کے بعد اس سے بیزاری کا اظہار کیا ہے۔

بنابریں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ابن جنید قیاس کو شرعی منابع میں سے قرار دیتے تھے اور اس کے مطابق شرعی احکام کا استنباط کرتے تھے۔

ابن جنید قیاس منصوص العلہ پر عمل کرتے تھے

بحث میں داخل ہونے سے پہلے قیاس کی اقسام بیان کردینا ضروری ہے۔

۱۔ قیاس منصوص العلہ ۲۔ قیاس اولویت ۳۔ قیاس تنقیح مناط ۴۔ قیاس تخریج مناط
۵۔ قیاس تحقیق مناط ۶۔ قیاس مستنبط العلہ ۷۔ قیاس تشبیہ وتمثیل

ان تمام اقسام کی مکمل وضاحت اپنی کتاب ''منابع اجتہاد از دیدگاہ مذاہب اسلامی'' میں بیان کی ہے۔

ابن جنید نے اگرچہ بعض مسائل میں قیاس پر عمل کیا ہے۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ انھوں نے مذکورہ اقسام میں سے کس پر عمل کیا ہے۔ کیا وہ قیاس تشبیہ وتمثیل تھا جو کہ معتبر نہیں ہے یا قیاس منصوص العلہ تھا جو کہ معتبر ہے؟

ہاں ان کے ہونہار شاگرد شیخ مفید سے منقول ہے کہ وہ قیاس پر عمل کرتے تھے۔ انھوں نے ابن جنید کے آراء ونظریات کے متعلق بعنوان تنقید ایک رسالہ (النقض علی ابن جنید) بھی لکھا ہے۔

نیز سید مرتضیٰ اپنی کتاب الانتصار میں مسئلہ ''جواز الحکم علی رایہ'' کے آخر میں لکھتے ہیں:

عول ابن الجنید علی ضرب من الرأی والاجتهاد

یعنی ابن جنید رائے اور ذاتی اجتہاد پر اعتماد کرتے تھے۔

شیخ طوسی نے اپنی کتاب ''الفہرست'' (ص ۲۶۷) میں تقریباً اسی قسم کا ایک مضمون نقل کیا ہے۔ اسی طرح نجاشی اپنی ''رجال'' (ص ۲۷۶) میں کہتے ہیں:

میں نے بزرگ اور قابل وثوق افراد سے سنا ہے کہ ابن جنید قیاس پر عمل کرتے تھے۔

علامہ بحر العلوم اپنی کتاب ''رجال'' میں لکھتے ہیں کہ ان کا قیاس پر عمل کرنا ثابت ہے۔ بعض علماء نے بھی اسے نقل کیا ہے۔

بہر حال وہ قیاس جس پر ابن جنید عمل کرتے تھے وہ قیاس منصوص العلہ تھا جو اس دور میں بھی قیاس تشبیہ و تمثیل کی طرح حرام تھا۔ حتیٰ کہ سید مرتضیٰ اپنی کتاب ''الذریعہ'' الی اصول الشریعہ (ص ۲۸۵) میں کہتے ہیں کہ قیاس منصوص العلہ اور قیاس کی دوسری اقسام میں کوئی فرق نہیں ہے۔ قیاس سے منع کرنے والی ادلہ قیاس کی تمام اقسام کو شامل ہیں۔

بعد میں علامہ حلی اور صاحب المعالم جیسے عظیم علمائے شیعہ نے قیاس منصوص العلہ کو معتبر قرار دیا ہے۔ حتیٰ کہ بعض علماء مثلاً محقق اول وغیرہ کا نظریہ ہے کہ منصوص العلہ سے ان موارد کی طرف تجاوز کرنا جن میں وہ علت موجود ہو اصلاً اسے قیاس کہنا ہی غلط ہے ۔ کیونکہ یہ تو عموم تعلیل پر عمل کرنا ہے اور عموم ظواہر کی ایک قسم ہے اور ظواہر کی حجیت عقلاً ثابت ہے۔ پس منصوص العلہ سے ان موارد کی طرف حکم کا سرایت کرنا جن میں مذکورہ علت پائی جاتی ہے از باب ظہور حجت ہے نہ کہ از باب قیاس۔

خصوصیات ابن جنید

۱۔ ادلہ عقلی پر اعتماد، جیسا کہ علامہ حلی کی کتاب ''مختلف اور ابن ادریس کی ''سرائر'' میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس دور میں علماء مقام استنباط پر ادلہ عقلی پر اعتماد نہیں کرتے تھے۔

۲۔ قیاس منصوص العلہ پر عمل کرنا۔

۳۔ نصوص اور احادیث کے ظاہری الفاظ پر اکتفا نہ کرنا۔

۴۔ غیر عبادی مسائل میں ایسے ذرائع سے مناط حکم کی تلاش جو مناط حکم کی صلاحیت رکھتے ہوں۔

۵۔ اپنی آراء اور نظریات بیان کرنے میں جرأت کا مظاہرہ کرنا۔

۶۔ بیان احکام کے وقت اجتہادی اور اصولی تعبیرات کا استعمال جبکہ اس دور میں یہ رواج نہیں تھا۔ ابن ابی عقیل کے بعد صرف یہی تھے جنھوں نے یہ انداز اپنایا۔

اس دور میں ایسی اختراعات واقعاً ایک دلیرانہ فعل ہے۔

اثرات تہمت

مشہور ہے کہ اس تہمت قیاس کی وجہ سے ابن جنید کی بلندی شان کم ہوگئی۔ ان کی کتب متروک ہوگئیں۔ شیعہ فقہ اجتہادی کے متعلق ان کے تمام تر علم و فضل اور عظیم خدمات کو بھلا دیا گیا۔ حالانکہ اصولی اور اخباری تمام علماء معترف ہیں کہ شیعہ فقہ اجتہادی کے بانی ابن جنید ہی ہیں۔ اسی وجہ سے فقہ اجتہادی کی کتب میں انھیں اور ابن ابی عقیل کو ''قدیمین'' کے ساتھ تعبیر کیا گیا۔ بعض کا یہ کہنا صحیح نہیں

ہے کہ چونکہ انھوں نے غیبت صغریٰ کے زمانے کو درک کیا ہے اسی لیے انھیں ''قدیمین'' کہا جاتا ہے کیونکہ اگر یہی معیار ہوتا تو ان کے ہم عصر تمام علماء مثلاً کلینی اور علی بن موسیٰ بن بابویہ وغیرہ کو بھی قدیمین کہا جاتا۔ حالانکہ کسی نے بھی انھیں اس لفظ سے تعبیر نہیں کیا۔

بہر حال راقم کا بھی نظریہ ہے کہ اجتہاد کی یہ علمی وفنی صورت ابن جنید کی کوششوں کی مرہون منت ہے اور ہم اس کے بھی معتقد ہیں کہ ابن جنید نے کبھی بھی قیاس تشبیہ وتمثیل پر عمل نہیں کیا صرف قیاس منصوص العلۃ پر عمل کرتے تھے جو کہ اس دور میں ممنوع تھا لیکن بعد میں مورد عمل قرار پایا۔

ابن جنید کے نادر فتاویٰ

۱۔ باکرہ رشیدہ کے نکاح میں ولی کی اجازت شرط نہیں ہے۔

۲۔ پچیس اونٹوں پر بعنوان زکوٰۃ بنت مخاض واجب ہے۔

۳۔ زیتون، تیل اور شہد پر بھی زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ اس زمین سے حاصل ہوں جو بارش کے پانی سے سیراب ہوتی ہو۔

۴۔ معدودات میں سود ہے۔ (۴)

۵۔ شوہر کی منقولہ وغیر منقولہ تمام جائیداد میں بیوی حق ارث رکھتی ہے۔

۶۔ میقات سے پہلے احرام باندھنا جائز نہیں ہے چاہے نذر ہی کیوں نہ مانی ہو۔

۷۔ قیاس منصوص العلۃ معتبر ہے۔

۸۔ قبلہ رخ یا پشت بقبلہ پیشاب کرنا حرام نہیں ہے۔

۹۔ خون کو تھوک سے دھونا جائز ہے۔

۱۰۔ مردار کا چمڑا رنگنے سے پاک ہو جاتا ہے۔

۱۱۔ غسل کے بعد وضو کرنا واجب نہیں ہے چاہے غسل واجب ہو یا مستحب

۱۲۔ اگر سنی شیعہ ہو جائے تو اسے گذشتہ تمام اعمال دوبارہ بجالانے ہوں گے۔

۱۳۔ اُس برتن کو سات مرتبہ پانی سے دھونا واجب ہے جسے کتے نے چاٹا ہو۔ البتہ مٹی ملنا صرف ایک مرتبہ واجب ہے۔

شیخ مفید (۳۳۸۔۴۱۳)

ابن جنید کے علاوہ اس دورہ میں دوسرے مجتہد جنھوں نے فقہ اجتہادی کی تدوین میں اہم کردار ادا کیا وہ شیخ مفید محمد بن محمد بن نعمان ہیں۔

انھوں نے بھی اپنے استاد ابن جنید کی طرح فقہ اجتہادی کی تدوین میں اپنی تمام تر کوششیں خرچ کر ڈالی، اصول فقہ میں بہت سی تبدیلیاں کیں اور قواعد استنباط کو وہ ارتقاء بخشا کہ بعد والے علماء بھی اس حقیقت سے انکار نہ کر سکے۔

شیخ طوسی کتاب فہرست میں کہتے ہیں:

شیخ مفید فقہی مسائل کے فہم و ادراک میں کافی مشہور تھے۔ انھوں نے چھوٹی بڑی تقریباً دو سو کتب تصنیف کیں۔
اگرچہ اپنے استاد ابن جنید کی تمام آراء و نظریات کو قبول نہیں کیا، بلکہ بعض آراء پر تنقید بھی کی ہے حتیٰ کہ ان کی رد میں ایک کتاب بنام "النقض علی ابن الجنید فی اجتہادہ بالرای" بھی لکھی ہے۔ لیکن اصولی ابحاث کی تدوین و تصنیف میں انھیں کی روش پر چلے ہیں۔ انھوں نے علم اصول میں ایک ایسی کتاب لکھی ہے جس میں تمام مسائل اصول ذکر ہیں۔

الذریعہ الی تصانیف الشیعہ کے مصنف علامہ تہرانی نجاشی سے نقل کرتے ہیں کہ مذکورہ کتاب شیخ مفید ہی نے تصنیف کی ہے۔ نیز یہ بھی نقل کیا ہے کہ ان کے شاگرد محقق کراجکی نے اپنی کتاب "کنز الفوائد" میں اسے ذکر کیا ہے۔ لیکن بعض کا کہنا ہے کہ محقق کراجکی نے کنز الفوائد میں جس کتاب کا ذکر کیا ہے یہ وہ کتاب نہیں ہے جو شیخ مفید نے علم اصول میں لکھی تھی۔ بلکہ یہ تو وہ کتاب ہے جسے کراجکی نے اپنے ایک دوست کیلئے شیخ مفید کی کتاب سے استخراج کیا تھا۔ خود محقق کراجکی اپنی کتاب کنز الفوائد ص ۱۸۶ میں کہتے ہیں کہ میں نے اپنے رفقاء کی خاطر اصول الفقہ کو شیخ مفید کی کتاب سے استخراج کیا ہے۔

بہر حال شیخ مفید کی یہ کتاب علم اصول کے بیشتر مسائل پر مشتمل ہے مثلاً امر کی دلالت وجوب اجزاء پر، اجتماع امر و نہی، واجب تخییری، مقدمہ واجب، مسئلہ ضد، مفہوم و منطوق، عام وخاص، حجیت عقل، عدم حجیت قیاس، خبر واحد، اجماع، تعارض اخبار اور مسئلہ استصحاب۔

شیخ مفید کے نادر فتاویٰ

۱۔ اس برتن کو تین بار دھونا واجب ہے جو کتے کی رالوں سے نجس ہو گیا ہو۔ لیکن پہلی دفعہ پانی سے دھویا جائے گا۔ پھر مٹی سے مانجھا جائے گا پھر تیسری دفعہ پانی سے دھویا جائے گا۔ شیخ مفید کے نزدیک یہ حکم صرف کتے کی رال کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ اس کے تمام اعضا کا یہی حکم ہے۔

۲۔ معدودات میں سود ہوتا ہے۔

۳۔ زکوٰۃ کا اخراج صرف اسی وقت واجب ہے جب وجوب آجائے نہ پہلے نہ بعد میں۔

۴۔ باکرہ رشیدہ کے نکاح میں ولی کی اجازت معتبر نہیں ہے۔

۵۔ اختیاری حالت میں بھی نجس شے کو مضاف پانی سے پاک کیا جاسکتا ہے۔

۶۔ ایک ہی گھر سے تعلق رکھنے والے پانچ افراد کے لیے ایک گائے کی قربانی کافی ہے۔ (۵)

۷۔ مسلمان اور کافر ذمی وغیرہ کے درمیان سود نہیں ہوتا۔

۸۔ وہ تیمم جو وضو یا غسل کے بدلے میں کیا جاتا ہے اس میں واجب ہے کہ صرف ایک بار ہاتھ زمین پر مارے جائیں۔ (رسالہ عزیہ، ص ۵۰)

۹۔ اونٹوں کے باندھنے کی جگہ اور آگ جلانے والی جگہوں پر نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔

۱۰۔ شاہراہ اور سڑک پر نماز پڑھنا حرام ہے۔

۱۱۔ شراب بنانے والی جگہوں پر نماز پڑھنا حرام ہے۔

۱۲۔ زکوٰۃ کے وقت اس فقیر کا دوسرے فقراء پر مقدم کرنا واجب ہے جو موثق، شیعہ، صاحب طہارت اور دیانتدار ہو۔

۱۳۔ ماہ رمضان کے روزوں کے علاوہ دوسرے تمام واجب روزے سفر میں رکھنا واجب ہیں لیکن مشہور علماء نذر معین اور ان روزوں کے علاوہ جو قربانی کے بدلے میں رکھے جاتے ہیں کسی اور کو جائز قرار نہیں دیتے۔

۱۴۔ اگر کوئی مریض ماہ رمضان میں کھانے پینے کے بعد صحت یاب ہو جائے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ دن کے باقی وقت میں کھانے پینے سے اجتناب کرے اور بعد میں اس روزے کی قضاء بھی دے۔

۱۵۔ اس کنیز کے لیے تین ماہ تک استبراء کرنا واجب ہے جو حیض کی عمر کو پہنچ چکی ہے لیکن اسے حیض نہیں آتا۔

۱۶۔ اس شخص پر تین سجدے بجالانا واجب ہیں جو حالت نماز میں ایک سجدہ بھول گیا تھا اور دوسری رکعت کے رکوع کے بعد اسے یاد آ گیا۔ پس پہلا سجدہ اس بھولے ہوئے سجدہ کی قضا کے طور پر بجالائے اور باقی دو سجدے وہ ہوں گے جو اس نے رکعت دوئم کے بعد بجالانے تھے۔ نہ کہ ان سجدوں کو سلام کے بعد بطور قضا بجالائے۔

یعنی حالت نماز میں ہی بجالانے ضروری ہیں۔

مزید تفصیل کے لیے علامہ حلی کی کتاب مختلف الشیعہ فی احکام الشریعہ کی طرف رجوع کریں۔

سید مرتضیٰ (۳۵۵-۴۳۶)

سید مرتضیٰ کی اپنی ایک مخصوص روش تھی۔ نہ ہی ابن ابی عقیل اور ابن جنید کی طرح اجتہاد پر زیادہ انحصار کرتے تھے اور نہ ہی اپنے استاد شیخ مفید کی طرح زیادہ تر مخصوص عناصر استنباط یعنی روایات پر اعتماد کرتے تھے۔

آپ تمام علوم خصوصاً کلام، فقہ اور احادیث میں استاد مانے جاتے تھے۔ بہت سے شیعہ اور سنی علماء نے آپ سے تعلیم حاصل کی۔ اعتقاد اور فقہ میں بہت سی کتب لکھیں۔ ان میں سے اصول الفقہ کے متعلق لکھی گئی کتاب الذریعہ الی اصول الشریعہ بہت مشہور ہے۔ خود ہی اس کتاب کے مقدمہ میں کہتے ہیں:

ان هذا الکتاب منقطع فی احاطته بالاتجاهات الاصولیة التی تمیز الامامیة باستیعاب و شمول۔

یہ کتاب شیعہ علمائے اصول کے نظریات کے احاطہ اور شمول کے لحاظ سے بے نظیر ہے۔

یہ نظریات شیعہ مذہب کو مکمل اور دوسروں سے ممتاز کرتے ہیں۔

سید مرتضیٰ نے اپنے استاد شیخ مفید کی روش کو اپناتے ہوئے قواعد اصول اور استنباط کے عناصر مشترک کی تکمیل کی ہے۔ نیز ان کے اصولی نظریات کو بھی ارتقاء بخشا ہے۔ جس نے مذکورہ کتاب پڑھی ہو وہ ہماری بات کی تائید کرے گا۔

سید مرتضیٰ کے نادر فتاویٰ

۱۔ قیاس منصوص العلۃ معتبر نہیں ہے۔

۲۔ اخبار غیر متواتر حجت نہیں ہے۔

۳۔ باکرہ لڑکی کے نکاح میں ولی شرعی کی اجازت معتبر نہیں ہے۔

۴۔ نجس شے مضاف پانی سے پاک ہوسکتی ہے۔ (ناصریات مسئلہ ۴ کتاب طہارت)

۵۔ ہر مائع سے نجس شے پاک کی جاسکتی ہے۔

۶۔ غوطہ لگانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔

۷۔ غسل کے بعد بھی وضو واجب ہے چاہے وہ غسل واجبی ہو یا مستحبی۔

تالیف وتدوین کے ذریعے علم اصول کو ارتقاء بخشنے والے شیخ مفید کے شاگردوں میں سے سید مرتضیٰ تنہا نہیں تھے بلکہ دوسرے شاگردوں نے بھی اہم کردار ادا کیا مثلاً علامہ سلار بن عبدالعزیز دیلمی (متوفی ۴۳۶) نے اس سلسلے میں اپنی تمام تر کوششیں صرف کیں اور ایک کتاب بنام "التقریب فی اصول الفقہ" بھی تالیف کی۔ نیز شیخ مفید اور سید مرتضیٰ کے شاگرد شیخ طوسی نے بھی ایک کتاب "العدۃ فی الاصول" لکھی جسے علم اصول میں کافی اہمیت حاصل ہے۔ اس کتاب کے بارے میں مزید تفصیلات چوتھے دور میں بیان کریں گے۔

ابن زہرہ حلبی (وفات ۵۸۵)

اس دور کی ایک اور منفرد اور ممتاز شخصیت ابوالمکارم ابن زہرہ حلبی ہیں۔ سید مرتضیٰ کی طرح انھوں نے بھی علم اصول کے مسائل پر کافی تحقیق کی اور اس سلسلے میں ایک کتاب بنام "غنیۃ النزوع الی علم الاصول والفروع" تصنیف کی۔ یہ کتاب مباحث علم اصول اور فقہ استدلالی پر مشتمل ہے۔ اس دور سے لے کر آج تک اہل اجتہاد کی توجہ کا مرکز بنی ہوئی ہے۔ وہ اس کے مطالب اپنی کتب میں ذکر کرتے ہیں اور انھیں زیر تحقیق قرار دیتے ہیں۔

اسی طرح ان کی محفل درس بڑی پر رونق ہوتی تھی۔ بڑے بڑے علماء اس میں شریک ہوتے تھے اور بڑے بڑے مجتہد بن کر نکلتے تھے۔ ان میں سے شیخ طوسی کے پوتے مرد شجاع مجتہد اعظم ابن ادریس قابل ذکر ہیں کہ جنھوں نے ارتقاء اجتہاد میں اہم کردار ادا کیا ہے۔

ابن زہرہ کے نادر فتاویٰ

۱۔ آپ اجتہاد کو واجب عینی سمجھتے تھے اور تقلید کو حرام قرار دیتے تھے۔ کتاب "الوسیلہ" کے مصنف ابن حمزہ اور "کفایۃ" کے مصنف ابی الصلاح حلبی جیسے علماء حلب کا بھی یہی نظریہ ہے۔

چند دوسرے علمائے شیعہ مثلاً "ریاض العلماء" کے مولف میرزا عبداللہ افندی اور "اشارات" کے مولف علامہ ماحوزی بحرانی

بھی اسی نظریے کے قائل ہیں۔

البتہ اس اجتہاد سے مراد وہ اجتہاد نہیں ہے جسے علمائے شیعہ، حنبلی، اوزاعی، طبری، ثوری، لیثی، کلبی اور بصری واجب کفائی قرار دیتے ہیں۔ اجتہاد کے واجب عینی ہونے سے ابن زہرہ اور ان کے پیروکاروں کی مراد یہ ہے کہ ہر مکلف کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی ضرورت کے مطابق احادیث یا کسی عالم کی راہنمائی سے احکام اخذ کرے۔

۲۔ خبر واحد پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

۳۔ اس مچھلی کا کھانا جائز نہیں ہے جسے کافر نے شکار کیا ہو۔

۴۔ سواری پر بیٹھ کر طواف کرنا صحیح نہیں ہے مگر جب مجبوری ہو تو جائز ہے۔

مزید تفصیل کے لیے منتہی المقال (ص ۲۶۰) اور مختلف الشیعہ کی طرف رجوع کریں۔

حواشی دور سوم

۱۔ ربیع الابرار زمخشری، نقل از مرآت العقول

۲۔ اس شتر مادہ کو کہتے ہیں جو دوسرے سال میں داخل ہو چکی ہو۔ (مترجم)

۳۔ مزید تفصیل کے لیے علامہ حلی کی کتاب ''مختلف'' ابن ادریس کی ''سرائر'' اور شہید اول کی ''ذکری'' کی طرف رجوع کریں۔

۴۔ یعنی وہ اشیاء جو شمار کر کے بیچی جاتی ہیں ان میں سود ہے مثلاً دس انڈوں کے بدلے پندرہ انڈے سود کے زمرے میں آئے گا۔

۵۔ پانچ سے زیادہ افراد کیلئے بھی ایک گائے کی قربانی کافی ہے بشرط وہ ایک گھر سے متعلق ہوں۔ اس پر بہت سی ادلہ دلالت کرتی ہیں جنھیں کسی مناسب مقام پر ذکر کیا جائے گا۔

چوتھا دور

منابع میں قواعد اجتہاد کا استعمال

ادوار اجتہاد کا چوتھا دور شرعی منابع میں قواعد اصول اور اجتہاد کے عناصر مشترک کے استعمال کا دور ہے۔

یہ دور مجتہد زمانہ شیخ الطائفہ محمد بن حسن طوسی (متوفی ۴۶۰ھ) سے شروع ہوا اور ان کے پوتے ابن ادریس (متوفی ۵۹۸ھ) پر ختم ہوا۔ اس کا دورانیہ تقریباً ڈیڑھ صدی بنتا ہے۔

اہل سنت کے نزدیک دوسرے اور تیسرے ادوار اجتہاد کی طرح اس دور میں بھی باب اجتہاد مسدود رہا لیکن بعض علمائے اہل سنت مثلاً علامہ نووی اور ابو حامد محمد غزالی قرآن، سنت رسولؐ، اجتہاد بالرای، ذاتی فکر، قیاس تشبیہ و تمثیل، استحسان اور مصالح مرسلہ جیسے دوسرے منابع اجتہاد جو کہ ان کے نزدیک معتبر تھے کی بنیاد پر جدید مسائل کے سلسلے میں اجتہاد کو عملی طور پر بروئے کار لاتے تھے۔

بہر حال اس دور کے اوائل میں شیخ طوسی نے اجتہاد کو عملی طور پر اصول احکام اور قوانین کلی میں استعمال کیا۔ اصول کو فروع اور قوانین کلی کو خارجی مصادیق پر منطبق کیا۔ نتیجتاً فروع اور مصادیق کے لحاظ سے فقہ میں وسعت پیدا ہوئی۔ اگرچہ اجتہاد کے ابتدائی دو ادوار میں بھی بعض فقہاء نے اس طرح کیا تھا لیکن ایک محدود حد تک۔ جو کہ چند مسئلوں سے تجاوز نہ کر سکے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ شیخ طوسی سے پہلے کسی مجتہد نے اس وسیع پیمانے پر اجتہاد کو عملی شکل دی ہو۔ غالباً شیخ سے پہلے مستقیماً ظواہر نصوص اور استنباط عناصر خاص (جنھیں شیخ نے مسائل اصول کا نام دیا ہے) سے احکام اخذ کیے جاتے تھے۔

اس وجہ سے شیخ طوسی کو اجتہاد کے چوتھے دور کا سورما سمجھا جاتا ہے۔ شیخ طوسی سے پہلے اجتہاد اور استنباط کی کیا کیفیت تھی؟ اس کی بہترین اور تاریخی سند شیخ کا وہ بیان ہے جو انھوں نے اپنی گرانقدر کتاب مبسوط کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے۔ شیخ لکھتے ہیں:

> میں ہمیشہ فقہائے اہل سنت سے سنا کرتا تھا کہ وہ شیعہ فقہ کو سست اور حقیر سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک شیعہ فقہ چند مسائل کا نام ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جو قیاس اور اجتہاد بالرائے کو قبول نہیں کرتا اس کے لیے دیار مسائل اور تطبیق اصول کے لیے کوئی راستہ نہیں ہے۔
>
> لیکن ان کا یہ ادعا ہمارے اصول اور افکار سے لاعلمی کا نتیجہ ہے۔ اگر وہ ہماری اخبار اور فقہ کا مطالعہ کرتے تو انھیں معلوم ہو جاتا کہ وہ مسائل جو انھوں نے حاصل کیے ہیں ان میں سے اکثر پہلے سے ہماری اخبار میں موجود تھے اور

بعینہ ہمارے ائمہ معصومینؑ سے منقول ہیں۔ رسول اکرمؐ کی طرح ان کے اقوال بھی حجت اور قابل اعتبار ہیں
۔ چاہے بطور خاص وارد ہوئے ہوں یا عام، صریحاً ذکر ہوں یا کنایتاً۔

اہل سنت نے اپنی کتب میں جتنے بھی فروعات مسائل ذکر کیے ہیں ان سب کی بازگشت ہمارے اصول کی طرف ہے۔ البتہ قیاس کی بنیاد پر نہیں بلکہ ایسے طرق کی بنا پر جو علم اور وجوب عمل کا باعث بنتے ہیں۔ ان طرق کا اتباع کرنا اصل کی موافقت اور برائت ذمہ کی وجہ سے جائز شمار ہوتا ہے۔ قابل توجہ ہے کہ ان فروعات میں سے بیشتر مقدماتی ہیں کہ جنھیں ہمارے فقہاء نے صراحب کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ترتیب مسائل اور دقت عقلی کے لحاظ سے فقہاء کے نزدیک ان فروعات کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ حتیٰ کہ ان میں سے اکثر کا ذکر صرف شیوہ علمی ہے۔

موصوف مزید لکھتے ہیں:

عرصہ دراز سے میری خواہش تھی کہ ایک ایسی کتاب لکھوں جس میں اپنی پسند کے مسائل اور فروعات کا تذکرہ کروں۔ لیکن چند موانع کی وجہ سے یہ کام نہ کرسکا۔ ان میں سے ایک تو روزمرہ کی مصروفیات تھیں اور دوسرا یہ کہ علماء کا اس طرف رجحان نہیں تھا کیونکہ وہ اخبار واحادیث کو بعینہ انھیں الفاظ کے ساتھ نقل کرتے تھے جن کے ساتھ وہ مروی تھیں۔ اس طرح کہ اگر ان کے معانی ومفہوم کو دوسرے الفاظ کے ساتھ نقل کیا جائے تو تعجب کرتے اور ان کے فہم وادراک سے عاجز رہتے۔

شیخ طوسی مزید لکھتے ہیں:

اس کتاب سے پہلے "نہایہ" تصنیف کی (یہ کتاب اسی طرز پر لکھی گئی جس طرح علماء لکھتے تھے)۔ میں نے اس کتاب میں وہ تمام روایات جمع کی ہیں جو مختلف شیعہ کتب میں موجود تھیں۔ فقہ کو احسن طریقے سے مرتب کیا ہے، آراء اور اشتباہات کو جدا کیا ہے اور اس بارے میں فصول اور ابواب کا خاص خیال رکھا ہے۔ لیکن فروعات مسائل کے ذکر سے اجتناب کیا ہے۔ اس کی وجہ ابواب کی پیچیدگیاں یا مسائل کی ترتیب کا اختلال اور ان کا نقص ارتباط نہیں تھا بلکہ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ میں نے تمام یا اکثر روایات کو انھیں الفاظ منقولہ کے ساتھ ذکر کیا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تاکہ غیر متعلقہ مطالب اس میں داخل نہ ہوجائیں۔

آخر میں مختصر طور پر مدارک اور مستندات عبادات بھی ذکر کیے ہیں۔ اس سلسلے میں اختصار کو بطور خاص مدنظر رکھا ہے۔ ابواب عبادات کے مدارک کے متعلق یہ وعدہ دیا ہے کہ فروع میں ایک کتاب تالیف کرکے "نہایہ" کے ساتھ ملحق کروں گا۔ تاکہ تمام ضروری مسائل پر مشتمل ایک جامع کتاب بن جائے۔ پھر میں نے دیکھا کہ یہ کتاب بھی ناقص اور نا تمام ہے۔ اس کا سمجھنا قاری کے لیے دشوار ہے۔ کیونکہ فرع کی سمجھ اسی وقت آتی ہے جب وہ اصل کے ساتھ ہو۔ آخر کار میں نے تیس ۳۰ کتب فقہ پر مشتمل ایک ایسی کتاب تالیف کی جو تمام فقہی ابواب پر محیط ہے۔ میں

نے الفاظ کے لحاظ سے ہر کتاب کی ممکنہ حد تک تلخیص کی ہے، صرف فقہی مطالب پر اکتفا کیا ہے، دعا اور آداب وغیرہ سے اجتناب کیا ہے۔ مذکورہ ابواب میں مسائل کی تقسیم بندی کی ہے اور ساتھ ساتھ آراء و نظریات بھی بیان کیے ہیں۔ اس سلسلے کے کسی پہلو سے کوتاہی نہیں کی۔ حتیٰ کہ اہل سنت کی بھی بیشتر فروعات ذکر کی ہیں۔ پھر اس کے بعد تمام مسائل کے اصول ذکر کیے ہیں اور آخر میں شیعہ مذہب کے اصول و احکام کے مطابق اپنا نظریہ بھی بیان کیا ہے۔

شیخ طوسی کے ان بیانات سے پتہ چلتا کہ کتاب ''مبسوط'' سے پہلے ایسی فقہ اجتہادی جو عملاً تطبیق اور تفریع کا باعث بنے موجود نہیں تھی اس زمانے میں فقہ صرف نصوص تک محدود تھی اور فقط نقل روایات پر اکتفاء کیا جاتا تھا۔

بہر حال شیخ کے یہ بیانات ہمیں مطلع کرتے ہیں کہ انھوں نے کتاب ''مبسوط'' میں فقہ اجتہادی پر کس قدر عظیم کام کیا ہے کیونکہ ان سے پہلے فقہاء فروعات کو صرف الفاظ نصوص کے ضمن میں نقل کرتے تھے اور جدید مسائل کے متعلق اجتہاد کرنے سے گریز کرتے تھے۔ اسی طرح قوانین کلی کو خارجی مصادیق پر منطبق کرنے کے لئے اجتہاد کو بروئے کار نہیں لاتے تھے۔

اسی وجہ سے دوسرے مذاہب کے فقہاء شیعوں پر اعتراضات کرتے تھے۔ اپنے تئیں ہماری فقہ نارسا کو اجتہاد بالرائے اور قیاس سے روگردانی کا نتیجہ قرار دیتے تھے۔ لیکن اس مجتہد اعظم نے سعی و کوشش کی تا کہ ان کے اعتراضات اور عقائد کو بے بنیاد ثابت کیا جائے اور فقہ شیعہ کو فروع و مصادیق کے لحاظ سے وسعت دی جائے۔ لہٰذا شیخ طوسی نے شیوۂ اجتہاد کو نئی شکل دے کر ثابت کر دیا کہ فقہ شیعہ ہر نئے مسئلے کا مستقل جواب دے سکتی ہے۔ البتہ بعض موارد میں حکم خاص موجود ہے جبکہ بعض میں بطور عام اس طرح کہ اجتہاد کو بروئے کار لاتے ہوئے اس سے حکم اخذ کیا جا سکتا ہے۔

بنیاد اجتہاد ائمہ معصومینؑ نے رکھی

یاد رہے کہ شیخ طوسی کے ہاتھوں فقہ اجتہادی کا یہ ارتقاء ایک ایسا مسئلہ نہیں ہے جو کسی مقدمہ اور زمینہ سازی کے بغیر وجود میں آ گیا ہو۔ بلکہ ان سے پہلے عصر تشریع یعنی اجتہاد کے دور اول اور دور دوئم میں ائمہ معصومین علیہم السلام کے ذریعے اس کی ابتداء ہو چکی تھی۔ جیسا کہ پہلے (دور دوئم) میں اشارہ ہو چکا ہے کہ احادیث شیعہ میں ایسی حدیثیں موجود ہیں جن میں راوی ائمہ علیہم السلام سے قواعد اصول اور اجتہاد کے عناصر مشترک کے متعلق مسائل دریافت کرتے تھے۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ائمہ علیہم السلام نے قواعد اصول و اجتہاد کا ملاً بیان کر دیے تھے اور مختلف عبارات کے ساتھ تاکید بھی فرمائی تھی کہ مقام استنباط میں ان اصولوں کو بروئے کار لایا جائے۔

امام صادقؑ نے کئی بار فرمایا:

علینا القاء الاصول و علیکم التفریع

ہمارا کام اصول احکام بیان کرنا ہے اور خارجی مصادیق پر انھیں منطبق کرنا تمھارا کام ہے۔

امام رضا فرماتے ہیں:

علینا ان نلقی الاصول و علیکم ان تتفرعوا

ہمارا کام اصول بیان کرنا ہے اور تمھارا کام فروعات کو ان پر منطبق کرنا ہے

امام صادق نے ابان بن تغلب سے فرمایا:

مسجد میں بیٹھو اور لوگوں کے لیے فتاویٰ بیان کرو۔

اسی وجہ سے آپؑ کے بعض صحابہ مثلاً معاذ بن مسلم مسجد میں بیٹھا کرتے تھے اور فتاوی بیان کیا کرتے تھے۔

بہرصورت ائمہ معصومینؑ نے جو قواعد اصول واجتہاد بیان فرمائے تھے انھیں سب سے پہلے ابن ابی عقیل نے علمی شکل میں مرتب کیا۔ پھر ابن جنید اسکافی، شیخ مفید، سید مرتضیٰ اور علامہ سلار نے انھیں منزل ارتقاء تک پہنچایا۔ یہاں تک کہ ادوار اجتہاد کے چوتھے دور میں منابع میں استعمال کیا جانے لگا۔

عمل شیخ طوسی کے مفید نتائج

بہتر ہے کہ ان نتائج کا ذکر بھی کر دیا جائے جو شیخ طوسی کے اس عظیم کارنامے پر مرتب ہوئے۔

ا۔ ان اصولوں کی بنا پر جو شیخ سے پہلے مرتب ہو چکے تھے خارجی مصادیق میں فقہ نقل نصوص تک محدود تھی اور جدید مسائل کے احکام کے استخراج کے لیے قواعد اصول اور قوانین کلی کو بروئے کار نہیں لایا جاتا تھا بلکہ نقل نصوص اور ان کا ادراک ہی اہم ترین فقہی عمل تھا۔ اسی وجہ سے اس علم کا نام ''فقہ'' رکھا گیا۔ کیونکہ ''فقہ'' کے معنی فہم وادراک کے ہیں۔ شیخ سے پہلے فقیہ کا اہم ترین کام ظواہر نصوص کا ادراک تھا۔ اسے عملی تطبیق سے کوئی سروکار نہیں تھا۔

بہرحال شیخ طوسی سے پہلے قواعد اصول واجتہاد کے عدم استعمال کی وجہ سے فقہ اس قدر عملی نہیں تھی کہ مرحلہ تطبیق تک پہنچ جاتی۔ نتیجتاً اس میں وسعت پیدا نہ ہو سکی۔ چونکہ یہ کام شیخ کے توسط سے ہوا لہٰذا مصادیق وفروعات کے لحاظ سے وسعت بھی انہی سے پیدا ہوئی۔

اگرچہ ان سے پہلے ابن ابی عقیل، ابن جنید، شیخ مفید اور سید مرتضیٰ قواعد اصول اور قوانین استنباط کو علمی شکل دے چکے تھے نیز اجتہادی ابحاث اور مسائل اصول کو فقہ سے الگ کر چکے تھے۔ ان کے متعلق خاصی تحقیقات ہو چکی تھیں۔ بلکہ فقہی ابحاث کو اصول پر منطبق بھی کیا جا چکا تھا لیکن اصول وقوانین کلی کے ذریعے استنباط کو وہ عملی وسعت نہیں ملی جو شیخ نے دی ہے۔

۲۔ شیخ طوسی سے پہلے فقہاء پر جو فکری جمود اور ظاہر بینی حاکم تھی اس کا خاتمہ ہو گیا۔ ان سے پہلے فقہاء احکام بیان کرتے وقت صرف ظاہری الفاظ پر تکیہ کرتے تھے۔ اس طرح کہ اگر ایک لفظ کی جگہ دوسرا لفظ لگا دیا جاتا تو پریشان ہو جاتے۔ اس وقت شیخ طوسی نے اس طاری جمود کو توڑ دیا اور اجتہاد واستنباط کی نئی راہیں کھولیں۔ البتہ اس طرح کہ شرعی منابع کی مخالفت نہ ہونے پائے۔

۳۔ اجماع اور اس کے ساتھ استدلال کا آغاز

یہاں ہم اجماع کی حجیت کے بارے بحث نہیں کریں گے کیونکہ یہ ہماری اس کتاب کے اہداف سے خارج ہے۔ اس کے متعلق ہم نے الگ سے ایک تفصیلی مقالہ لکھا ہے۔ اس وقت مسئلہ اجماع کے ذکر کرنے کا مقصد یہ ہے کہ فقہ کی اشاعت اور ارتقاء نے فقہاء کو مجبور کیا کہ جہاں نص خاص موجود نہ ہو وہاں استنباط کرنے کے لیے شرعی اور معتبر منابع کی اساس پر ادلہ کشف کریں۔ چونکہ اجماع دلیل

معتبر کو کشف کرتا ہے لہٰذا فقہا نے اسے قابل اعتماد قرار دیا ہے۔ کیونکہ یہ تو ممکن ہی نہیں ہے کہ فقہا معتبر دلیل کے بغیر کسی مسئلہ پر اجماع کرلیں۔

شیخ طوسی کی کتب میں واضح طور پر اجماع سے استدلال کیا گیا ہے۔ اگرچہ شیخ سے پہلے بھی کتب علماء میں اجماع سے استدلال کیا گیا ہے لیکن وہ زیادہ واضح اور قطعی نہیں ہے۔ صرف شیخ طوسی ہی ہیں جنھوں نے واضح، اور ایک طرز خاص کے ساتھ اجماع سے استدلال کیا ہے۔

۴۔ جدید مسائل کے حل کرنے کے لیے فقہ شیعہ کو ظنی اور غیر معتبر منابع مثلاً قیاس، استحسان، قاعدہ استصلاح، مصالح مرسلہ اور قانون سلف وغیرہ کی احتیاج نہ تھی۔

اس کی وجہ یہ تھی اصول احکام اور قوانین کلی میں قواعد اجتہاد کو بروئے کار لانے کی وجہ سے ان کی فقہ ہر نئے مسئلے کے ساتھ قدم ملا کر چلتی رہی۔

مختصر یہ کہ مذکورہ نتائج سے واضح ہوجاتا ہے کہ فقہ اجتہادی تمام کٹھن مراحل سے گزر کر جدید مرحلے میں داخل ہو۔ جو علم اجتہاد میں عملی طور پر تحول اور تکمیل استنباط کا باعث بنے اور نتیجتاً اس دور کے جدید مسائل کی مشکلات کو حل کردے۔

تالیفات شیخ طوسی

شیخ نے مختلف موضوعات پر متعدد کتب تالیف کی ہیں۔

فقہ میں المبسوط، خلاف اور نہایہ، احادیث میں تہذیب اور استبصار، علم رجال میں الرجال اور الفہرست، علم کلام میں المفصح اور تفسیر میں تبیان، ان کے علاوہ دوسرے علوم میں بھی بہت سی کتب تالیف کی ہیں۔ طوالت کے خوف سے ان کے ذکر سے اجتناب کرتے ہیں۔

علم اصول میں بھی انھوں نے ایک کتاب عدۃ الاصول لکھی ہے، اصول کی بحثوں کو فقہ سے جدا کر کے ان کے بارے مستقل بحث وتحقیق کی ہے۔ اس کتاب میں شیخ نے پرکشش نظریات بیان کیے ہیں۔ واضح اور سادہ عبارات کے ساتھ مسائل اصول پر تفصیلی بحث کی ہے۔ گذشتہ اصولیوں کی ناقص ابحاث کو مکمل کیا ہے۔ اسی وجہ اس دور سے لے کر آج تک اس کی اہمیت میں کمی واقع نہیں ہوئی۔ جس نے اس کتاب کا باریک بینی سے مطالعہ کیا ہو وہ ہماری بات کی تصدیق کرے گا۔

اس زمانے میں بھی کتب اصول میں اسے کافی شہرت حاصل تھی اور آج بھی علمائے اصول کی توجہ کا مرکز بنی ہوئی ہے۔

بہرحال شیخ نے مباحث اجتہاد کی تدوین کے سلسلے میں جو عالم تشیع کے لیے خدمات سرانجام دی ہیں انھیں بھلایا نہیں جاسکتا۔

شیخ کے بعد اجتہاد کا جمود

اگرچہ اس دور کے اوائل میں شیخ طوسی کے توسط سے اجتہاد کو منابع اجتہاد میں عملی طور پر بروئے کار لایا گیا اور یہ بات ارتقاء اور تحرک فقہ کا باعث بنی لیکن قابل افسوس ہے کہ ان کی وفات کے بعد ایک صدی تک ان کے طرز اجتہاد کی پیروی نہیں کی گئی۔ اسی وجہ

سے اجتہاد کی ترقی رک گئی۔

اس عرصے کے دوران مجتہدین نے عملی طور پر اجتہاد سے ہاتھ کھینچ لیے۔ صرف شیخ طوسی کے استنباطات پر اکتفا کرنے لگے۔ حتیٰ کہ بعض تو شیخ کے نظریہ کے منافی کوئی بات ہی نہیں کرتے تھے۔ درحالانکہ لوگوں اس انتظار میں رہے کہ پیش رفت اجتہاد کے سلسلے میں شیخ کے ایجاد کردہ اصولوں کو عملی شکل کب دی جائے گی۔

بہرحال ایک صدی تک ارتقاء فقہ اور اس کا تحرک رک گیا۔ اس جمود کی وجہ سے فقہ اجتہادی کو جو نقصان اٹھانا پڑا آنے والے مجتہدین کے لیے اس کا جبران کرنا کافی مشکل ہو گیا تھا۔

اس جمود کے مضر اثرات آج تک باقی ہیں۔ اگر اس وقت فقہ پر جمود طاری نہ ہوتا تو آج اس میں بہت زیادہ ترقی ہو چکی ہوتی۔

جمود اجتہاد کا سبب

شیخ طوسی کے بعد عملی طور پر اجتہاد کو منابع میں بروئے کار نہیں لایا گیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ بیشتر فقہاء شیخ طوسی پر حد سے زیادہ اعتماد کرتے تھے۔ ان کی عظمت کے آگے بے بس دیکھائی تھے۔ فتاویٰ میں ان کی تقلید کرتے۔ اس وجہ سے ان پر مقلدہ کا اطلاق کیا گیا ہے۔

کتاب معالم الاصول میں شیخ حسن زید الدین نے اپنے باپ سے نقل کیا ہے کہ:

اکثر فقہا شیخ طوسی کی عظمت وجلالت کے معتقد ہونے کی وجہ سے فتاویٰ میں ان کی تقلید کیا کرتے تھے۔

سید ابن طاوُس (متوفی ۶۶۹) اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے اپنی کتاب کشف المحجہ لثمرۃ المھجہ (ص ۱۲۳) میں حمصی سے نقل کرتے ہیں:

امامیہ میں کوئی مفتی باقی نہیں رہا بلکہ سب دوسروں کے فتاویٰ نقل کرتے ہیں۔

مزید لکھتے ہیں:

اس دور میں علماء کی ایک جماعت موجود تھی لیکن آج ایسا کوئی نہیں ہے جو علمی لحاظ سے ان کے ہم پلہ ہو۔ البتہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ سب کچھ غیبت کے طویل اور ائمہ معصومین سے دور ہونے کا نتیجہ ہے۔ بہرحال آج گذشتہ علماء کے قول کا نقل کرنا ہی فتویٰ محسوب ہوتا ہے اور یہ کام بہت آسان ہے۔

علماء شیخ طوسی کی آراء ونظریات کو اعتراضات سے منزہ سمجھتے تھے۔ کوئی بھی ان پر اعتراض کرنے کو تیار نہیں تھا۔ درحقیقت عظمت شیخ کے آگے یہ ان کا علمی احساس کمتری تھا جو انھیں شیخ کے نظریات کے مقابلے میں اظہار نظر سے روکے ہوئے تھا۔ بجائے اس کے کہ فقہ اجتہادی کے سلسلے میں شیخ کی خدمات فقہی میدان میں مثبت اثرات مرتب کرتیں اور علماء انھیں اپنے لیے نمونہ عمل بناتے تاکہ جدید مسائل کے حل کرنے میں آسانی ہوتی الشان کی علمی عظمت کے آگے احساس کمتری کا شکار ہو گئے۔ حتیٰ کہ ایک شخص اپنا خواب نقل کرتا ہے کہ عالم رویا میں امیر المومنینؑ نے شیخ کی کتاب ''نہایہ'' کے تمام فتاویٰ کے صحیح ہونے کی تصدیق کر دی ہے۔ یہ دلیل ہے کہ شیخ

کے افکار و آراء ان کے دلوں میں راسخ ہو چکے تھے۔

اس احساس کمتری کے اثرات

یہ احساس کمتری ابن ادریس کے دور تک قائم رہی (۱) اس احساس کمتری نے فقہ اجتہادی پر بہت سے مضر اثرات مرتب کیے ہیں ان میں کچھ ذیل میں درج کئے جاتے ہیں۔

۱۔ فقہ اجتہادی روش کا جمود۔ جدید مسائل پر کام نہ ہونے کی وجہ سے فقہا اور ان کے درمیان اجنبیت کے پردے حائل ہو گئے۔

۲۔ فقہ بے روح ہو گئی۔

۳۔ نئے موضوعات کے لیے منابع سے احکام اخذ نہ ہو سکے۔ اسی طرح ان موضوعات کے لیے بھی احکام کا حصول ناممکن ہو گیا جن پر اندرونی یا بیرونی تبدیلیاں اثر انداز ہوتی ہیں یا مکان و زمان کی تبدیلی ان کی ماہیت و کیفیت بدل دیتی ہے۔ کیونکہ ہر زمانے کی اپنی خصوصیات ہوتی ہے۔ پھر موضوعات کی اندرونی اور بیرونی تبدیلیاں بھی تفاوت احکام کا باعث بنتی ہیں۔ لہٰذا فطری طور پر اس صورت حال میں صرف گذشتہ علماء کی آراء پر اکتفا کرنا کافی نہیں ہے۔

اگرچہ شیخ طوسی نے ہمارے لئے عملی طور پر طرز استنباط معین کی ہے اور اس سلسلے میں حد سے زیادہ تکلیفات اٹھائی ہیں۔ یہاں تک کہ فقہ اجتہادی میں یہ طرز استنباط انہی کی میراث ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ مقام استنباط میں ہر قسم کی غلطیوں سے مبرا تھے اور ہمارا ہر نیا استنباط ان کی آراء کے منافی ہو خصوصاً جبکہ ہر زمانے میں کیفیت موضوعات کی تبدیلی احکام پر بھی اثر انداز ہوتی ہو۔ دوسرے لفظوں میں ہم سب جانتے ہیں کہ ہر دور میں فقہ اور اجتہاد کی وسعتوں میں اضافہ ہوتا رہتا ہے جس کے نتیجے میں مجتہدوں کو نئے مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ لہٰذا ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ بحث و تحقیق کی نئی راہیں تلاش کریں نہ کہ صرف پرانے طور طریقوں پر عمل کریں۔ پس ہر دور کے مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے مکان و زمانے کے لحاظ سے جدید مسائل کے لئے شرعی منابع سے احکام الٰہی اخذ کرے اور لوگوں کے وظائف سے انھیں آگاہ کرے۔ لہٰذا ممکن ہی نہیں ہے کہ ایسا اجتہاد گذشتہ علماء کے اجتہاد اور نظریات کے ہم شکل ہو۔ بلکہ ان دونوں میں وسیع پیمانے پر اختلاف رہے گا کیونکہ زمان و مکان کی تبدیلی موضوع کو بدل دیتی ہے لہٰذا حکم بھی بدل جائے گا۔ پس اس دور کا مجتہد اس تبدیل شدہ موضوع پر وہی پرانا حکم نہیں لگا سکتا جو گذشتہ علماء نے لگایا تھا اگرچہ اس کو کسی اہم فقہی شخصیت ہی نے کیوں نہ لگایا ہو۔

شیخ کے نادر فتوے

۱۔ بوقت ضرورت مقام حج پر پانچ، سات بلکہ ستر افراد کے لیے صرف ایک قربانی کافی ہے۔

۲۔ اگر کوئی مرد اپنی بیوی کے کپڑے اتارنے کے بعد اسے طلاق دے دے تو اس پر تمام حق مہر ادا کرنا واجب ہے اگرچہ اس نے مباشرت نہ بھی کی ہو۔

۳۔ باکرہ لڑکی کے نکاح میں اس کے ولی شرعی کی اجازت شرط ہے لیکن متعہ میں نہیں۔

۴۔وہ شخص جو جابر حکمران یا دشمن کی وجہ سے حج نہیں کر سکتا اس کے لیے واجب ہے کہ وہ کسی اور کو اپنا نائب بنا کر حج پر بھیجے۔

۵۔مسجد الحرام، مسجد نبوی، مسجد کوفہ اور مسجد بصرہ کے علاوہ کسی اور مسجد میں اعتکاف صحیح نہیں ہے۔

۶۔معدودات میں سود نہیں ہے بلکہ صرف مکیل اور موزوں کے ساتھ مخصوص ہے۔یعنی جن اشیاء کی خرید وفروخت پیمانہ یا وزن میں ہوتی ہے ان میں سود ہے۔

مختصر یہ کہ شیخ طوسی نے منابع میں اجتہاد کو عملی طور پر بروئے کار لاتے ہوئے اپنے دور کے فقہی خلاء کو پر کرنے کے علاوہ اس دور کی مشکلات کو بھی حل کر دیا تھا۔

ہر دور میں جدید مسائل کو اسی طرح حل کیا جا سکتا ہے۔درحقیقت زندگی کے جدید مسائل کے مقابلے میں اجتہاد شرعی احکام کی شہ رگ حیات ہے۔اسی اجتہاد کی برکت سے فقہ اور شریعت زندگی کے تحولات اور اس کے مختلف مظاہر کے ساتھ قدم ملا کر چلتی ہے اور کسی مسئلے کو بغیر جواب کے نہیں چھوڑتی۔

بہر حال شیخ طوسی کے بعد فقہ اجتہادی پر طاری سو سالہ جمود ان کے نواسے مجتہد اعظم محمد بن احمد بن ادریس کے ذریعے ٹوٹ گیا۔ ابن ادریس کے حالات زندگی دور پنجم میں بیان کئے جائیں گے۔

حواشی دور چہارم

۱۔قابل توجہ ہے کہ اب جبکہ اسلامی حکومت قائم ہو چکی ہے پھر بھی بعض علماء صرف گذشتہ علماء کی آراء کے آگے سر تسلیم خم ہیں اور اس کے ایسے نقصان دہ اثرات مرتب ہوئے ہیں کہ جن سے چشم پوشی ممکن نہیں ہے۔ان اثرات کے بارے میں ہم نے اپنی تقریروں اور مقالوں میں تفصیلی گفتگو کی ہے۔

☆☆☆☆☆☆

پانچواں دور

وسعت استدلال کا نظریہ

شیعوں کے نزدیک ادوار اجتہاد کا پانچواں دور اجتہادی ابحاث میں وسعت استدلال کا دور ہے۔ یہ دور شیخ طوسی کے نواسے مجتہد اعظم ابن ادریس حلی (متوفی ۵۹۸) کے زمانے سے شروع ہوا اور استاد العلماء وحید بہبہانی (متوفی ۱۲۰۵) پر ختم ہوا۔ اس کا دورانیہ تقریباً چھ سو پندرہ سال ہے۔ اہل سنت کے نزدیک اس دور میں بھی باب اجتہاد مسدود رہا۔ لوگ گذشتہ علما کے فتووں پر عمل کرتے تھے۔ صرف چند علماء مثلاً کتاب "المنہاج" کے مصنف محی الدین نووی اور "المستصفی فی علم الاصول" کے مصنف ابو حامد محمد غزالی اپنے اجتہاد پر عمل کرتے تھے۔

ابن ادریس دور پنجم کے سورما

جیسا کہ پہلے بھی گزر چکا ہے کہ علماء سو سال تک شیخ طوسی کے نظریات کی پیروی کرتے رہے اور ان کے نظریے کے منافی کبھی فتویٰ نہیں دیتے تھے۔ یہاں تک کہ ابن ادریس حلی کا دور آیا۔ انھوں نے نظریات شیخ پر عملی اعتراضات شروع کر دیے۔ علماء پر تقلید کے دروازے بند کر دیے اور اپنی کتاب "سرائر" میں شیخ کے فقہی نظریات کو ادلہ قطعی کے ساتھ رد کیا۔

اس کتاب کے مقدمہ میں اس دور کے حالات اور فقہ اجتہادی کے سلسلے میں کی گئی اپنی جدوجہد کے محرکات بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> جب میں نے دیکھا کہ علمائے عصر شریعت محمدی اور اسلامی احکام کے حصول کی کوششیں ترک کر چکے ہیں۔ جس کا علم نہیں ہے اس کی مخالفت کرتے ہیں اور اپنی معلومات کو ضائع کر رہے ہیں۔ اسی طرح میں نے دیکھا کہ ایک مرد ضعیف جو غفلت میں ڈوب چکا ہے۔ اس کی لگام نادانی کے ہاتھ میں ہے۔ زمانے کے تقاضوں کو بھول چکا ہے۔ ضروری علوم کے سیکھنے میں سستی کر رہا ہے۔ گویا آج ہی پیدا ہوا ہے۔ جب میں نے دیکھا کہ علم و دانش روبزوال ہے۔ اس کی ترقی رک چکی ہے تو میں نے پوری جانفشانی کے ساتھ اس کے جبران کی کوششیں شروع کر دیں۔

ابن ادریس اس دور کے عالم نڈر، مجتہد اعظم اور رہبر فکر شمار ہوتے ہیں۔ جنھوں نے اپنی انتھک محنت اور سعی بسیار کے ساتھ جمود فقہ کو توڑ ڈالا۔ اپنی شجاعت علمی سے سنت تقلید کو درھم برھم کر دیا۔ نئے سرے سے فقہ اجتہادی کو وسعت کی راہوں پر لگایا اور اس پر طاری جمود کو ختم کیا۔

انھوں نے مسائل فقہ میں نئی روش کو روشناس کروایا۔ استدلال کی بنیاد رکھی۔ اس کے مبانی کو وسعت دی۔ اس طرح کہ آنے

والے تمام علماء اس حقیقت کا اعتراف کرنے لگے۔

بلاشبہ استدلال کے لحاظ سے فقہ اجتہادی میں جو تبدیلیاں ابن ادریس نے کی ہیں وہ ان سے پہلے نظر نہیں آتیں۔ ان کی کتاب سرائر تمام ابواب فقہ پر مشتمل ہے۔ شرعی احکام کے استنباط میں ادلہ اربعہ کو بڑی باریک بینی کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے۔ جو اس بات کا ثبوت ہے کہ ان کا فقہی تفکر اس حد تک پہنچ چکا ہے کہ اپنے جد شیخ طوسی کے نظریات کو زیر سوال لا سکتا ہے۔

ابن ادریس سے پہلے ایسا کوئی مجتہد دکھائی نہیں دیتا جس نے اس وسیع پیمانے اور دیدہ دلیری سے نظریات شیخ کو چیلنج کیا ہو۔ ان سے پہلے علماء بیان احکام کے وقت غالب طور پر آرائے شیخ پر اعتماد کرتے تھے۔

ابن ادریس کی روش فقہ

ابن ادریس کی روش فقہ گذشتہ علماء کے برعکس تھی۔ اسی بارے میں اپنی کتاب سرائر میں کہتے ہیں:

میری نظر میں یہ کتاب ایک بہترین تصنیف ہے جو اس فن میں لکھی گئی ہے۔ یہ روش بیان مطالب میں رساترین اور بحث وادلہ کے لحاظ سے واضح تر ہے کہ جس میں ضعیف روایات کی بو تک نہیں آتی۔

اس کتاب میں میں نے اپنی تحقیق کو نئی بنیادوں پر استوار کیا ہے۔ کیونکہ احکام کا حصول قرآن، سنت متواترہ، اجماع یا دلیل عقل ہی سے ممکن ہے۔ اگر ابتدائی تین راہوں سے شرعی حکم تک دسترسی ممکن نہ ہو تو علمائے دین شرعی مسائل میں دلیل عقل کا سہارا لیتے ہیں اور اس طرح تمام شرعی احکام اور فقہی مسائل سے آگاہی حاصل کرتے ہیں۔ پس دلیل عقل پر اعتماد کرنا ضروری ہے۔ جس نے بھی اس کی حجیت سے انکار کیا وہ گمراہ ہو گیا، تاریکیوں میں سرگرداں ہو گیا اور شیعہ مذہب کے منافی گفتگو کرنے لگا۔

بہر حال اس دور کے بعض علماء نے ابن ادریس کی روش کو پسند کیا اور اس پر چلنے لگے۔ یوں فقہ اجتہادی میں استدلال کے لحاظ سے روش ابن ادریس کو وسعت ملی۔ کیونکہ نظری ابحاث میں ان علماء کی یہی کوشش ہوتی تھی کہ مسائل کو ادلہ کے ساتھ ذکر کیا جائے۔ یعنی اختلافی مسئلہ کے ذکر کرتے وقت موافق اور مخالف تمام اقوال و مدارک کا تذکرہ کیا جائے اور دلیل کے ساتھ کسی ایک نظریہ کو ترجیح دی جائے۔

لیکن بعض علماء ابن ادریس کی روش کو ناپسندیدہ قرار دیتے ہوئے اس پر اعتراض کرنے لگے۔

کلام علامہ کرکی

بہتر ہے کہ بعض علماء کے ان کلمات کا ذکر ہو جائے جو انھوں نے ابن ادریس کی مخالفت میں کہے ہیں:

کتاب "ھدایۃ الابرار الی طریق ائمہ الاطہار" فصل پنجم (ص ۹۴) میں علامہ شیخ حسین کرکی جبل عاملی (متوفی ۱۰۷۶ھ) کہتے ہیں:

اخبار مدونہ پر قدما کے عمل کرنے کی وجہ یہ تھی کہ انھیں اخبار کے صحیح ہونے کا علم تھا۔ اسی وجہ سے ان میں اختلافات نہیں پائے جاتے تھے۔ یہ روش ابن ادریس کے زمانے تک قائم رہی۔ نیز ابن ادریس بھی منابع سے احکام شرعی کے استنباط کے سلسلے میں طریقہ (۱) قدما پر عمل کرتے تھے۔ چونکہ ابن ادریس کے خیال میں کتب احادیث میں

ذکر شدہ اخبار اخبار احاد ہیں اور قرائن علمیہ سے خالی ہیں لہٰذا معتبر نہیں ہیں۔ حالانکہ متقدمین صریحاً کہہ چکے ہیں کہ مذکورہ اخبار کے ساتھ قرائن موجود ہیں لہٰذا یہ اخبار صحیح ہیں۔ لیکن ابن ادریس نے قدما کی اس صراحت سے غفلت کی ہے۔ وہ شے جس نے انھیں اشتباہ میں ڈالا ہے وہ یہ ہے کہ انھوں نے قدما کے کلمات پر غور نہیں کیا۔ نیز شروع ہی میں انھوں نے یہ گمان کرلیا کہ یہ سب اخبار آحاد ہیں اور قرآئن سے خالی ہیں۔

البتہ اس قسم کے اشتباہات ایسے جوان سے بعید بھی نہیں ہیں جس کے تجربوں کی بنیاد علم پر استوار نہ ہو اور جس نے دقت اور باریک بینی سے مطالب درک نہ کیے ہوں۔ وہ پچیس سال کی عمر میں ہی توفوت ہو گئے تھے۔ کیسے ممکن ہے کہ اتنی تھوڑی سی عمر میں صحیح تحقیقات پر عبور حاصل کرلیا ہو حالانکہ علم ودانش تو چالیس سال کے بعد پختہ ہوتا ہے۔ انتہائی چیز جو ان کے ہاں ملتی ہے وہ قیل وقال ہے۔ یعنی ان کے بیشتر مطالب نقل اقوال پر مبنی ہیں۔ اگر ان کی فکر کسی سادہ سے مطلب تک پہنچ جائے تو یوں سمجھتے ہیں کہ جیسے انھوں نے عظیم ستارے اور تخم عقاب کو اخذ کرلیا ہے۔

ابن ادریسؒ اپنے علم کے متعلق خوش فہمی کا شکار تھے، جدل واعتراض کے دل دادہ تھے۔ اسی وجہ سے علامہ حلی انھیں قال الشارب المترف (آزاد خیال جوان نے کہا) کے نام سے یاد کرتے تھے۔

بعض نسخوں کے مطابق ابن داؤد اپنی کتاب ''رجال'' میں ابن ادریس کو ضعفاء میں سے شمار کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ وہ احادیث اہل بیت کو نقل تو کرتے ہیں لیکن ان پر عمل نہیں کرتے۔

شیخ منتجب الدین قمی اپنی ''فہرست'' میں لکھتے ہیں کہ ابن ادریس کی کتاب ''سرائر'' کے متعلق ہمارے استاد سدید الدین محمود حمصی کا کہنا ہے کہ یہ کتاب مخلط ہے (یعنی اس میں احادیث اور طبقات خلط ملط ہو گئے ہیں) لہٰذا قابل اعتماد نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ وہ توہم پر عمل کرتے تھے۔ اسی وجہ سے شیخ طوسی کے فتاویٰ جو کہ احادیث پر مبنی تھے پر کثرت سے اعتراض کرنے لگے۔ اس گمان کی بنا پر کہ شیخ طوسی نے جن احادیث پر تکیہ کیا ہے وہ اخبار آحاد ہیں اور قرائن علمی سے خالی ہیں۔ علامہ حلی نے ابن ادریس کے بیشتر توہمات بیان کیے ہیں۔

اکثر متاخرین ابن ادریس کی پیروی کرتے ہوئے اخبار پر عمل کرنے کو معتبر نہیں سمجھتے تھے۔ اس وجہ سے ان کے نظریات میں اخبار کو اہمیت نہیں دی گئی۔ معقول اور منقول مخلوط ہو گئے ہیں۔ یہ سب کچھ ان کا اہل سنت کے ساتھ میل ملاپ رکھنے اور تقیہ کی وجہ سے ان کی کتب پڑھنے کی وجہ سے ہوا۔ کیونکہ اس دور میں مشہور اساتذہ اور نصابی کتب کا تعلق اہل سنت سے تھا۔ حکمرانی ان کی تھی۔ نیز مدارس علمی بھی انھیں کے ہاتھ میں تھے۔ علاوہ بریں شیعہ علمائے متاخرین تقیہ سے ہٹ کر صرف علمی استعداد بڑھانے کے لیے دوسرے مذاہب کی کتب پڑھتے تھے۔

انہی امور کی وجہ سے اہل سنت کے نظریات کی طرف ان کا رجحان پیدا ہو گیا۔ متاخرین کا اسی قسم کا رجحان بلاد عجم میں رہنے والے شیعوں میں آج بھی ملاحظہ کرسکتے ہیں۔ مثلاً جو شخص عضدی کی کتب اصول اور شروح نہ پڑھا ہوا ہو اسے اصولی نہیں سمجھتے۔ جس نے تفسیر بیضاوی اور کشاف نہ پڑھی ہو اسے مفسر نہیں کہتے۔ نیز جلال الدین دوانی وغیرہ کی کتب حکمت وکلام کا مطالعہ کیے بغیر حکیم و

متکلم کا تصور محال ہے۔اب تو حق مخفی ہونے تک بات پہنچ چکی ہے۔

کلام استر آبادی

محمد امین استر آبادی اپنی کتاب "الفوائد المدنیہ" (ص ۳۰) میں رقمطراز ہیں:

جہاں تک مجھے معلوم ہے ابن ادریس ہی وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے "اصول اربعمائۃ" میں موجود ہمارے علماء کی بیشتر احادیث کو اخبار آحاد قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ یہ ایسے قرائن سے خالی ہیں جن سے علم ہو جائے کہ یہ معصومینؑ سے صادر ہوئی ہیں۔ حالانکہ یہ احادیث ائمہ علیہم السلام کے حکم سے لکھی گئی تھیں، علماء کے درمیان رائج تھیں اور وہ ان کی حفاظت اور اشاعت پر مامور تھے خصوصاً غیبت کبریٰ کے دور میں (خدا میری اور ان کی لغزشات سے درگزر فرمائے) اسی وجہ سے انھوں نے شیخ طوسی کے اکثر فتاویٰ جو کہ مذکورہ اصول سے اخذ شدہ تھے کو زیر سوال قرار دیا ہے۔

مختصر یہ کہ شیخ الطائفۃ شیخ طوسی، علم الہدیٰ سید مرتضیٰ اور ابن ادریس سب متفق ہیں کہ وہ خبر واحد جو قرآئن قطعیہ سے خالی ہو اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن ابن ادریس یہ نہ سمجھ سکے کہ ہمارے اصحاب کی احادیث اس قبیل سے نہیں ہیں یعنی وہ اخبار آحاد نہیں ہیں جو قرآئن سے خالی ہوں چونکہ علم الہدیٰ نے اپنے بیشتر رسائل میں، شیخ الطائفہ نے "عدۃ الاصول" میں، محمد بن یعقوب کلینی اور محمد بن بابویہ نے تصریح کی ہے کہ ہمارے اصحاب کی اخبار آحاد ایسی نہیں ہیں جو قرائن سے خالی ہوں۔

کرکی اور استر آبادی کے نظریے کا رد

ابن ادریس کے متعلق علامہ حسن کرکی اور محمد امین استر آبادی کے نظریات قابل اشکال ہیں۔ کیونکہ ابن ادریس نے معتبر احادیث سے کبھی بھی چشم پوشی نہیں کی بلکہ ضعیف اخبار پر اعتماد نہیں کرتے تھے۔ جبکہ موثق روایات پر عمل کرتے تھے اگرچہ ان کا تعلق اخبار آحاد سے ہی کیوں نہ ہو۔ خود انھوں نے اپنی کتاب "السرائر" کے مقدمہ میں اس کی وضاحت کی ہے کہ وہ صرف خبر ضعیف اور اس خبر واحد کو معتبر نہیں سمجھتے تھے جو قرائن قطعی سے خالی ہو اور مقام استنباط میں اس پر اعتماد نہیں کرتے تھے۔ لیکن یہ صرف ابن ادریس کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ بیشتر علماء اس نظریہ کے قائل ہیں مثلاً شیخ مفید، سید مرتضیٰ علم الہدیٰ، ابن زہرہ حلی، ابن براج، ابن بابویہ، محقق حلی اور ابن قتیبہ وغیرہ۔

حتیٰ کہ سید مرتضیٰ نے خبر واحد کی عدم حجیت پر ادعائے اجماع کیا ہے اور اسے قیاس کی مثل قرار دیا ہے۔ (۲)

بنا بریں اخبار آحاد کے متعلق ابن ادریس کا بھی وہی نظریہ ہے جو گذشتہ علماء کا تھا۔ پس مقام استنباط میں صرف اخبار متواترہ اور ان اخبار آحاد پر عمل کرتے تھے جن کے ساتھ قرائن قطعی موجود ہوں۔

معجم رجال الحدیث (ج ۱۵، ص ۶۴) میں آیا ہے:

اپنی کتاب ''رجال'' میں ابن داؤد کا یہ کہنا ہے کہ ''ابن ادریس احادیث اہل بیتؑ سے کلی طور پر روگردان تھے اور مقام استنباط میں ان پر اعتماد نہیں کرتے تھے، قطعاً صحیح نہیں ہے بلکہ یہ ان پر بہتان ہے۔ کیونکہ انھوں نے اپنی تالیفات میں روایات و اخبار پر اعتماد کیا ہے۔ ان کی کتب اخبار سے پر ہیں۔ وہ صرف ان اخبار آحاد پر عمل نہیں کرتے تھے جو قرائن سے خالی ہوں۔ پس اخبار آحاد کے متعلق ابن ادریس، سید مرتضیٰ اور دوسرے علماء کی رائے ایک ہی ہے۔

کتاب قاموس الرجال (ج ۸، ص ۴۵) میں تحریر ہے:

ابن ادریس کی طرف اخبار آحاد سے اعراض کی نسبت دینا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی کتاب ''سرائر'' طہارت سے لے کر دیات تک احادیث اہل بیتؑ پر ہی مبنی ہے۔ ابن ادریس شیعہ محققین میں سے ہیں۔ یہ بات انتہائی نامعقول ہے کہ وہ اخبار ائمہ علیہم السلام کی اعتناء نہیں کرتے تھے۔ یہ بھی شیخ مفید اور سید مرتضیٰ کی طرح اخبار آحاد پر عمل نہیں کرتے تھے۔

کتاب منتہی المقال (ص ۲۶۰) میں ہے کہ:

ابن ادریس کے متعلق ابن داؤد کی غلط بیانی کسی سے پوشیدہ نہیں ہے۔ ابن ادریس کی نسبت ان کا یہ اعتراض دو وجوہ سے بے بنیاد ہے۔

الف: بیشتر اخبار پر ان کا عمل کرنا ارباب علم و دانش پر مخفی نہیں ہے۔ خصوصاً جبکہ انھوں نے کتب قدماء سے بہت سی اخبار اپنی کتاب سرائر میں ذکر کی ہوں۔

ب: فقہاء میں سے اخبار آحاد پر عمل نہ کرنے والے صرف ابن ادریس نہیں ہیں بلکہ سید مرتضیٰ جیسے بہت سے علماء خبر واحد پر عمل نہیں کرتے تھے۔ پس اگر خبر واحد پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے ابن ادریس مورد اعتراض قرار پاتے ہیں تو دوسرے علماء پر بھی یہی اعتراض ہو سکتا ہے حالانکہ ان پر کسی نے اعتراض نہیں کیا۔

عظمت شیخ، ابن ادریس کی نظر میں

شیخ طوسی کے نظریات پر اگرچہ سب سے پہلے ابن ادریس نے قلم اعتراض اٹھایا تھا لیکن اس کے باوجود مسائل فقہ میں مختلف الفاظ کے ساتھ ان کی تعریف کی ہے مثلاً اپنی کتاب ''سرائر'' کے اوائل میں ان افراد پر جو اصول دین میں بھی اخبار آحاد سے تمسک کرتے ہیں سخت تنقید کرنے کے بعد شیخ کے متعلق کہتے ہیں:

فقد قال الشیخ السعید الصدوق ابو جعفر الطوسی رضی اللہ عنہ و تغمدہ اللہ تعالیٰ برحمتہ

باب نماز جمعہ میں سید مرتضیٰ کا کلام نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں:

یہ کلام ابوجعفر طوسی نے سید مرتضیٰ سے نقل کیا ہے لیکن میں نے ایسا کلام نہ ہی سید مرتضیٰ کی کسی کتاب میں دیکھا ہے اور نہ ہی ان کے کسی رسالے میں۔

مزید کہتے ہیں:

ممکن ہے ہمارے شیخ ابوجعفر طوسی نے یہ کلام سید مرتضیٰ کے کسی درس کے دوران سنا ہو۔ یا بالمشافہ ان سے سنا ہو نہ کہ ان کی کسی تحریر سے نقل کیا ہو لیکن یہ ایک بے بنیاد عذر ہے۔ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ شیخ صرف اسے نقل کرتے ہیں جس کا انھیں یقین ہو۔ انھیں یہ زیب نہیں دیتا کہ وہ کسی تحقیق کے بغیر سید مرتضیٰ سے کوئی بات نقل کریں۔

ابن ادریس کے متعلق مامقانی کا انوکھا کلام

ابن ادریس اپنے جد شیخ طوسی کی عظمت وجلالت کے خاصے قائل تھے لیکن قابل تعجب ہے کہ اس دور میں بھی ابن ادریس سے منسوب کیا گیا کہ وہ شیخ کے متعلق اچھی رائے نہیں رکھتے۔ سب سے مضحکہ خیز یہ ہے کہ مامقانی نے مرحوم شیخ طوسی کے متعلق ابن ادریس کی توہین آمیز رائے کو ان کی کتاب سرائر کے باب طہارت سے نقل کیا ہے۔

موصوف اپنی کتاب ''تنقیح المقال'' (ج ۲، ص ۷۷) میں لکھتے ہیں:

آب قلیل کے متعلق ایک مسئلے کے بارے میں شیخ طوسی کا قول نقل کرنے کے بعد ابن ادریس کہتے ہیں:

خالی شیخ الاعاجم ابو جعفر الطوسی یفوح من فیه رائحة النجاستو هذا قد بلغ منه فی اسائة الادب

یعنی میرے ماموں شیخ الاعظم ابوجعفر طوسی کے منہ سے نجاست کی بو آتی ہے۔ یہ نہایت درجہ کی توہین ہے۔

لیکن در حقیقت مامقانی کا یہ کلام حقیقت کے برعکس ہے۔ کتاب سرائر میں کسی جگہ بھی اس قسم کی عبارت دیکھائی نہیں دیتی۔

شیخ حر عاملی اپنی ایک کتاب میں لکھتے ہیں:

شیخ طوسی ابن ادریس کے ماموں نہیں تھے بلکہ ان کے جد مادری تھے۔ ان کا سلسلہ نسب ماں کی طرف سے تین پشتوں کے بعد شیخ طوسی سے جاملتا ہے۔

بہر حال مجھے یقین ہے کہ شیخ مامقانی مرحوم نے کتاب ''سرائر'' کا مطالعہ کیے بغیر ابن ادریس کی طرف یہ نسبت دی ہے۔ مذکورہ جملہ نقل کرتے وقت صرف سنی سنائی باتوں پر بھروسہ کیا ہے۔ قابل تصور ہی نہیں ہے کہ ابن ادریس شیخ طوسی کے متعلق ایسی باتیں کہیں۔

لائق تعجب ہے کہ مامقانی مرحوم اپنی بات کو آگے بڑھاتے ہوئے کہتے ہیں:

وقدتداول علی السنة المشایخ ان هذه الاسائة للادب هی التی قصر عمره ومات وهو ابن خمس وثلاثین سنة ولیس ببعید۔

علمائے کے درمیان مشہور ہے کہ شیخ طوسی کے متعلق ابن ادریس کا یہی توہین آمیز رویہ ان کی عمر کے کوتاہ ہونے کا باعث بنا ہے اور وہ صرف پینتیس سال کی عمر میں فوت ہو گئے اور یہ بعید بھی نہیں ہے۔

مامقانی کی یہ بات بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ ایک قول کی بنا پر ابن ادریس پچپن سال کی عمر میں فوت ہوئے۔

بحار الانوار (ج ۱، ص ۱۶۴) میں ابن ادریس سے منقول ہے:

میں ۵۵۸ھ میں بالغ ہوا۔اسی بحار الانوار میں ابن ادریس کے بیٹے سے منقول ہے کہ میرے باپ ابن ادریس کی وفات ۱۸ شوال بروز جمعہ ۵۹۸ھ میں ہوئی۔اس حساب سے ان کی پیدائش ۵۴۳ھ میں بنتی ہے۔لہٰذا ان کی عمر ۵۵ سال بنتی ہے۔معلوم نہیں مامقانی مرحوم نے کیسے ان کی عمر ۳۵ سال اور ابوعلی نے منتہی المقام میں ۲۵ سال لکھی ہے۔

علت الزام

شیخ طوسی کے متعلق ابن ادریس پر جو بے بنیاد الزام لگایا گیا ہے اس کا منشاء یہ ہے کہ علماء ابن ادریس کی مراد کو سمجھ نہیں پائے۔

جیسا کہ پہلے بھی اشارہ ہو چکا ہے کہ ابن ادریس کا یہ نظریہ تھا کہ وہ پانی جو کُر کی مقدار تک پہنچ جائے پاک ہے۔حتیٰ کہ اس وقت بھی پاک ہے جب ایک پانی کُر سے کم تھا اور دوسرے پانی کے ملانے کی وجہ سے کُر بن گیا ہے چاہے ملانے سے پہلے دونوں پانی نجس تھے یا ایک۔

انھوں نے اپنے نظریہ پر حدیث مرسل ''ان الماء اذابلغ قدر کر ولم یحمل خبثا'' کے علاوہ دوسری احادیث سے بھی استدلال کیا ہے۔پھر بطور تائید شیخ طوسی کا کلام پیش کیا ہے۔اسی ضمن میں لکھتے ہیں:

فالشیخ ابو جعفر طوسی رحمۃ اللہ الذی یتمسک بخلافہ ویقلد فی ھذہ المسألۃ ویجعل دلیلا یقوی القول والفتیا بطھارۃ ھذہ الماء فی کثیر من اقوالہ وانا ابین انشاء اللہ ان ابا جعفر رحمۃ اللہ یفوح من فیہ رائحۃ تسلیم المسألۃ بالکلیۃ (طھارۃ الماء المتمم کرا) اذاتامل کلامہ وتصنیفہ حق التامل وابصر بالعین الصحیحۃ واحرز لہ الفکر الصافی فانہ فیہ نظر ولبس۔۔۔

شیخ طوسیؒ جنھوں نے ہمارے نظریے کے برعکس استدلال کیا ہے اس مسئلہ میں موردِ تقلید واقع ہوئے ہیں اور ان کا کلام مقلدین کی دلیل بن چکا ہے۔خود انھوں نے بہت سے مقامات پر اس قول کی تائید کی ہے اور اس پانی کے پاک ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔انشاءاللہ ہم بھی وضاحت کریں گے کہ اگر کلام شیخ میں خوب غور کیا جائے، چشم بصیرت اور غیر جانبداری سے اس کا مطالعہ کیا جائے تو واضح ہو جائے گا کہ انھوں نے مکمل طور پر اس مسئلہ (متمم آب کر) کو قبول کیا ہے اور ہماری طرح مذکورہ پانی کی طہارت کا فتویٰ دیا ہے اور کلی طور پر ہمارے نظریے کو تسلیم کیا ہے۔

مذکورہ عبارت سے واضح ہو جاتا ہے کہ ابن ادریس کلام شیخ سے اپنے نظریہ (کہ مذکورہ پانی پاک ہے) کی تائید لانا چاہتے ہیں۔

این کجا و آن نسبت کجا

اختلاف علماء

اس نجس قلیل پانی کے پاک ہونے میں علماء کا اختلاف ہے جو نجس پانی کے ملانے سے کُر بن چکا ہو۔ان میں سے چند نظریے یہ ہیں:

۱۔ وہ پانی نجس ہے چاہے وہ قلیل پانی جو کہ نجس تھا کسی پاک پانی سے مل کر کر ہوا ہے یا نجس پانی کے ساتھ۔ یہی نظریہ فقہاء کے درمیان مشہور ہے۔ راقم کا بھی یہی نظریہ ہے اس کی وجہ ذیل بحث میں بیان کریں گے۔

۲۔ وہ قلیل پانی پاک ہے بشرط پاک پانی سے مل کر کر بنا ہو۔ کتاب "الوسیلہ" میں ابن حمزہ، "المبسوط" میں شیخ طوسی اور چند دوسرے علماء کا یہی نظریہ ہے۔

۳۔ نجس ہے اگر نجس پانی سے مل کر کر بنا ہے۔ کتاب "مبسوط" میں شیخ طوسی اس پانی کے نجس ہونے کا فتویٰ دیتے ہوئے کہتے ہیں:

لاشک انه ینجس الکل

اس میں شک نہیں کہ یہ تمام کا تمام پانی نجس ہے۔

۴۔ دونوں صورتوں میں مذکورہ پانی پاک ہے یعنی چاہے پاک پانی سے مل کر کر ہوا ہے یا نجس پانی کے ساتھ مل کر۔

کتاب "المسائل الرومیہ" میں سید مرتضیٰ، "المراسم" میں ابی یعلی سلار بن عبدالعزیز اور جواہر الفقہ میں عبدالعزیز بن براج اس نظریہ کے قائل ہوئے ہیں۔ انھوں نے اپنے اس نظریہ پر مندرجہ ذیل ادلہ سے استدلال کیا ہے۔

الف: اجماع

ب: خدا کے قول خلق اللہ الماء طهوراً کے عموم سے۔

ج: حدیث نبویؐ، اذا بلغ الماء کرا لم یحمل نجاسة۔ (کتاب مبسوط ص ۳) نیز حدیث نبویؐ اذا بلغ الماء کرا لم یحمل خبثاً (کتاب سرائر)

د۔ اصالة الطهارة

مذکورہ ادلہ کا رد

ان ادلہ پر مختلف اعتراض کیے جا سکتے ہیں جنھیں ہم اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ دلیل اول یعنی اجماع کا نقص تو واضح ہے، محتاج بیان نہیں ہے۔ کیونکہ اجماع محتمل المدرک یہ معتبر نہیں چہ جائے کہ مقطوع المدرک کہہ (۳)

رد دلیل دوئم، عموم آیت کی ان ادلہ کے ساتھ تخصیص ہو چکی ہے جو کہتی ہیں کہ قلیل پانی نجاست کے ساتھ ملاقات کرنے سے نجس ہو جاتا ہے۔

رد دلیل سوئم، اولاً تو ان احادیث کی سند ضعیف ہے دوسرا یہ کہ مشہور نے ان پر عمل نہیں کیا ہے۔

رد دلیل چہارم، اس مسئلہ میں اصالہ طہارۃ جاری نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر دوسرے پانی کے نجس ہونے کا علم ہے تو استصحاب نجاست اصالہ طہارت پر حاکم ہے اور اگر دوسرا پانی پاک ہے تو وہ ادلہ اس کے نجس ہونے پر دلالت کرتی ہیں جو کہتی ہیں کہ قلیل پانی نجاست کے ساتھ ملاقات کرنے سے نجس ہو جاتا ہے۔ پس جیسا کہ اول بحث میں اشارہ ہو چکا ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں کر پانی نجس ہے۔

وہ ادلہ جو کہتی ہیں کہ نجاست کے ساتھ ملاقات کرنے سے کر پانی نجس نہیں ہوتا یہ ادلہ اس کر پانی کے ساتھ مختص ہیں جس کی

کریت ملاقات نجاست سے پہلے ثابت ہو چکی ہو نہ کہ وہ پانی جو نجس پانی کے ساتھ مل کر کُر بنا ہو۔

ابن ادریس کے متعلق راقم کا نظریہ

بعض محققین کی طرح ہمارا بھی یہی نظریہ ہے کہ شیخ محمود حمصی کا ابن ادریس کے متعلق یہ کہنا کہ وہ مخلط ہیں (یعنی انھوں نے طبقات اور اسانید کو مخلوط کر دیا ہے) اور ان کی تصانیف قابل اعتماد نہیں ہیں۔ایک لحاظ سے صحیح اور ایک لحاظ سے صحیح نہیں ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ابن ادریس فی الجملہ مخلط ہیں۔اس کا واضح ثبوت ان کی وہ روایات ہیں جنھیں انھوں نے ابان بن تغلب کی کتاب سے منتخب کیا ہے۔کیونکہ ان میں سے بعض روایات ایسے راویوں سے بھی نقل کی گئی ہیں جنھوں نے امام صادق علیہ السلام کے زمانے کو نہیں پایا۔پس کیسے ممکن ہے کہ ابان بن تغلب جو کہ امام صادقؑ کی زندگی میں ہی فوت ہو گئے تھے ایسے راویوں سے روایات نقل کریں جو ان کے بعد پیدا ہوئے ہوں۔

ابن ادریس نے بعض روایات سیاری کی کتاب سے لی ہیں اور سیاری کو امام موسیٰ کاظم اور امام رضا علیہما السلام کا صحابی قرار دیا ہے۔پس یہاں خلط واضح ہے۔

سیاری سے مراد ابو عبداللہ احمد بن محمد بن سیار ہے اور یہ امام علی نقی اور امام حسن عسکری علیہما السلام کے اصحاب میں سے تھے۔بنا بریں ممکن ہی نہیں ہے کہ انھوں نے امام موسیٰ کاظم اور امام رضا علیہما السلام سے روایات نقل کی ہوں۔

ابن ادریس پر دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ انھوں نے کیسے ان اخبار کو قبول کر لیا ہے حالانکہ یہ اخبار آحاد ہیں۔

البتہ محمود حمصی کا یہ کہنا ہے کہ ''ابن ادریس کی کتب قابل اعتماد نہیں ہیں'' صحیح نہیں ہے۔کیونکہ ابن ادریس عالم اسلام کے ایک عظیم عالم اور محقق تھے اور ان کی تصانیف قابل اعتماد ہیں مگر وہ مقامات جن کا غیر صحیح ہونا ثابت ہو جائے۔(۴)

روشِ ابن ادریس

فقہ اجتہادی کے متعلق ابن ادریس کی اپنی ایک خاص روش تھی جس کی وضاحت کچھ یوں ہے۔

الف: کتاب ''سرائر'' میں ابن ادریس فقہی بحثوں کے ضمن میں اپنا اور شیخ طوسی، شیخ مفید اور سید مرتضیٰ جیسے دوسرے مجتہدوں کی اجتہادی نظر بیان کیا کرتے تھے حتیٰ کہ بعض مقامات پر غیر شیعہ علماء کا نظریہ بیان کر کے اسے زیر بحث لاتے تھے۔

ب: دوسرے مجتہدوں کی طرح ابن ادریس بھی ہر مسئلے کو ذکر کرتے وقت اس کے تمام پہلوؤں کا بڑی باریک بینی سے جائزہ لیتے تھے اور اس کی مکمل تحقیق کرتے تھے اور اپنے نظریہ کے اثبات کے لیے ادلہ اجتہادی یعنی کتاب خدا سنت متواترہ اور اجماع کے علاوہ ادلہ فقاہتی یعنی اصول علیہ اور قاعدہ احتیاط کے ساتھ تمسک کرتے تھے۔کتاب ''سرائر'' (ج ۱،ص ۹۱) کی طرف رجوع کرنے سے اس بات کی تصدیق ہو سکتی ہے۔

ج: ان کی ہمیشہ یہ کوشش رہی ہے کہ مسائل کو جامع، مختصر اور رواں ذکر کیا جائے۔کتاب ''سرائر'' کا مطالعہ کرنے سے تالیف و تصنیف کے سلسلے میں ان کی اس بہترین روش کو ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔انھوں نے فقہ اجتہادی کی بحثوں کو بائیس عناوین کے تحت ذکر

کرتے ہوئے تحقیق کی ہے۔

د۔ فقہ اجتہادی کے بعض عناوین مرتب کرنے میں ان کی روش اپنے پیشرو علماء کی مثل تھی۔ علماء کی روش یہ تھی کہ وہ بعض عناوین کو دوسرے عناوین کے ضمن میں ذکر کرتے تھے۔ ابن ادریس نے بھی بعض مقامات پر یہی روش اپنائی ہے مثلاً بحث خمس کو باب زکوٰۃ، اعتکاف کو باب صوم، عمرہ کو باب حج، امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو باب جہاد اور قرض کو باب دین کے تحت ذکر کیا ہے۔

ہ: ابن ادریس کی تلخیص اور گذشتہ مجتہدین کی تلخیص میں فرق ہے۔ بعنوان مثال ہم کتاب سرائر، الوسیلہ اور غنیۃ کا ذکر کرتے ہیں۔ ابن ادریس نے اگرچہ اپنی کتاب سرائر کے مقدمہ میں فقہی مسائل کی تلخیص کے متعلق اپنے طریقہ کار کا تذکرہ کیا ہے حتیٰ کہ غیر فقہی مسائل، ادعیہ اور تسبیحات کے ذکر سے اجتناب کیا ہے لیکن اس کے باوجود سرائر ضخامت کے لحاظ سے الوسیلہ کے چار برابر اور کتاب ''غنیۃ'' کے پانچ برابر ہے۔ اس اختلاف ضخامت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن ادریس نے تفصیلاً مسائل بیان کیے ہیں۔

دو نکات

نکتہ اول: آرائے شیخ طوسی کے متعلق ابوالمکارم حمزہ بن علی بن زہرہ حسینی حلبی اور ابن ادریس دونوں کا نظریہ ایک ہے۔ ابن زہرہ کی کتاب ''غنیۃ'' اور ابن ادریس کی کتاب سرائر اس پر شاہد ہیں۔ شیخ طوسی کی تقلید میں لکھی گئیں کتب میں سے یہ دونوں کتابیں نمایاں ہیں۔ کتاب ''سرائر'' میں جس طرح ابن ادریس نے یہ کوشش کی ہے کہ فقہی مسائل کے متعلق ادلہ شیخ طوسی کو بے اعتبار ثابت کیا جائے اسی طرح کتاب غنیۃ (حصہ اول) میں ابن زہرہ نے کوشش کی ہے کہ کتاب ''عدۃ الاصول'' میں موجود ادلہ شیخ پر اعتراض کیے جائیں۔ پھر ان کے خطابات کے خلاف استدلال کیا جائے۔ بعض اوقات ابن ادریس نے وہ مشکلات اصول بھی ذکر کی ہیں جو ان سے پہلے کتاب غنیۃ میں موجود نہیں تھیں۔

نکتہ دوئم: از نظر تاریخ ابن ادریس کی کتاب ''سرائر'' ابن زہرہ کی علم اصول میں لکھی گئی کتاب غنیۃ کے ہم عصر ہے کیونکہ ابن زہرہ ابن ادریس سے انیس سال پہلے فوت ہوئے ہیں۔

ابن زہرہ اور شیخ طوسی کی آراء میں فرق

درج ذیل موارد میں ابن زہرہ اور شیخ طوسی کی آراء مکمل طور پر مختلف ہیں۔

۱۔ دلالت صیغہ امر، شیخ طوسی معتقد ہیں کہ صیغہ امر فوریت پر دلالت کرتا ہے جبکہ ابن زہرہ کا نظریہ ہے کہ نہ فوریت پر دلالت کرتا ہے نہ تراخی پر۔ صرف طبیعت ماموربہ کے ایجاد کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

۲۔ معاملات میں صیغہ نہی کی دلالت، شیخ طوسی کا نظریہ ہے کہ معاملات میں نہی اس کے بطلان کا موجب بنتی ہے لیکن ابن زہرہ کہتے ہیں کہ بطلان کا موجب نہیں بنتی۔ حرمت اور بطلان دو الگ الگ مفہوم ہیں، ان کے درمیان ملازمہ نہیں ہے۔ لہٰذا ہوسکتا ہے کہ ایک شے حرمت تکلیفی (وہ ہے جس پر عقاب مرتب ہوتا ہے) کی وجہ سے حرام ہو لیکن حرمت وضعی (یعنی بطلان) نہ ہو۔

۳۔ حجیت عام مخصص: شیخ طوسی کہتے ہیں کہ موارد تخصیص کے علاوہ دوسرے افراد میں عام حجت ہے جبکہ ابن زہرہ کہتے ہیں اس

کا حجت ہونا قابل اشکال ہے۔

ابن ادریس اور ابن زہرہ

مقدمہ کتاب سرائر (ص ۱۸) میں آیا ہے:

ابن ادریس اپنے ہم عصر علماء کی آراء کے مقابلے میں اپنی الگ رائے رکھتے تھے اور ان کے نظریات کی مخالفت کرتے تھے۔ پھر ان کے ساتھ بحث و مباحثہ کرتے تھے۔ ان میں سے ایک ابن زہرہ بھی ہیں۔

ابن ادریس نے اپنی کتاب سرائر کے باب مزارعہ میں ابن زہرہ کے نظریات کو چیلنج کیا ہے۔ پہلے انھوں نے ابن زہرہ کا ایک فقہی نظریہ نقل کیا ہے پھر کہا ہے کہ یہ نظریہ سید علوی ابو المکارم ابن زہرہ حلبی کا ہے۔ میں نے انھیں دیکھا ہے۔ پھر ان سے خط و کتابت کی ہے۔ اسی ضمن میں میں نے انھیں کتاب غنیۃ میں موجود اشتباہات سے آگاہ کیا ہے۔

جواب میں مرحوم نے غیر واضح عذر پیش کیے ہیں۔

ابن ادریس کا اپنے استاد ابن زہرہ پر اعتراضات کرنا اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ ابن ادریس اس زمانے میں اصول اور فقہ کے اس علمی معیار پر پہنچ چکے تھے کہ اپنے استاد کے نظریات کو چیلنج کرنے کی صلاحیت حاصل کر لی اور ان پر اعتراض کرنے لگے۔

سرائر اور مبسوط کا موازنہ

اگر ابن ادریس کی کتاب "سرائر" اور شیخ طوسی کی کتاب "مبسوط" کا مطالعہ اور موازنہ کیا جائے تو درج ذیل نکات سامنے آتے ہیں۔

ا۔ اگر چہ کتاب مبسوط میں فقہی بحث میں قواعد استنباط کے اثر اور ان کے درمیان موجود ارتباط کے متعلق تحقیق کی گئی ہے لیکن کتاب "سرائر" میں اس بحث کو وسیع پیمانے پر ذکر کیا گیا ہے۔ مثلاً ابن ادریس نے باب احکام میاہ (پانیوں کے احکام) میں تین قواعد اصول ذکر کیے ہیں جبکہ کتاب مبسوط میں شیخ نے ان قواعد میں سے کسی ایک کو بھی ذکر نہیں کیا۔ اگر چہ کتب اصول میں نظریہ کلی کے عنوان سے یہ قواعد ابن ادریس سے پہلے موجود تھے۔

۲۔ کتاب مبسوط کی نسبت کتاب "سرائر" میں فقہی استدلالات تفصیل کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔ ابن ادریس نے ان مسائل کا بھی تذکرہ کیا ہے جن میں وہ شیخ طوسی کے ساتھ اختلاف رکھتے ہیں اور تفصیلی استدلالات کے ساتھ ان پر بحث کی ہے۔ مثلاً شیخ طوسی نے جس مسئلہ کو مبسوط میں ایک سطر میں مکمل کیا تھا وہی مسئلہ کتاب سرائر میں پورے ایک صفحہ پر مشتمل ہے۔

ایک طرف تو ابن ادریس اور شیخ طوسی کے درمیان سخت اختلاف نظر آتا ہے دوسری طرف وہی ابن ادریس ہر مسئلے میں ابتداً نظریہ شیخ کی تائید میں ادلہ لاتے ہیں۔ پھر ایک ہی دفعہ انھیں رد کر دیتے ہیں۔ اپنی طرف سے ہی ان ادلہ کو فرض کرتے ہیں پھر باطل کر دیتے ہیں تا کہ ان کے نظریہ کی تردید کا امکان باقی نہ رہے۔

یا یہ کہ یہ ادلہ اس تقلیدی انداز تفکر کی عکاسی کرتی ہیں جو اس زمانے پر حاکم تھا۔ ابن ادریس کے جدید نظریات اس کے متصادم تھے۔ وہ ادلہ حقیقت میں ابن ادریس کے افکار کی بجائے شیخ طوسی کے نظریات کا دفاع کرتی ہیں۔

چنانچہ دیکھا گیا ہے کہ ابن ادریس نے مخالفین کی ادلہ ذکر کی ہیں پھر انھیں رد کر دیا ہے۔اس کی وجہ یہ تھی کہ اس دور میں ان کے نظریات کو علمی مراکز میں عکس العمل کے طور پر لیا جاتا تھا۔ نیز کتاب ''سرائر'' سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن ادریس اپنے معاصرین کے ساتھ بحث و مباحثہ کیا کرتے تھے اور اپنے آپ کو صرف تالیف و تصنیف تک ہی محدود نہیں رکھا۔اس صورت میں یہ امر فطری ہے کہ ان کے افکار نے علمی مراکز میں عکس العمل کا کام کیا کہ شیخ طوسیؒ کی طرفداری کے روپ میں آشکار کیا۔

۳۔ابن ادریس کی بحثوں سے مشاہدہ ہوتا ہے کہ ایسے افراد کو دیکھ کر انھیں دکھ ہوتا تھا جو شیخ طوسی کے نظریات کی اندھی تقلید کرتے تھے۔اسی وجہ سے ابن ادریس بسا اوقات بڑی مہارت سے شیخ کے مقلدین کو مشکل میں ڈال دیتے تھے۔

اس طرح کہ وہ کلام شیخ کی تاویل کر کے انھیں قانع کر لیتے کہ شیخ نے بھی ان کے نظریے کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔ابن ادریس کے دور میں پیدا ہونے والی اس علمی اور اجتہادی فقہ نے آئندہ آنے والے ادوار میں بہت ترقی کی۔علمی ذخائر میں اضافہ ہوا۔نابغہ روزگار مفکرین پیدا ہوئے اور علم اصول اور فقہ اجتہادی میں کتب تالیف کیں۔

ابن ادریس کے پیروکار مجتہد

وہ مجتہدین جنھوں نے فقہ اجتہادی میں ابن ادریس کے طرز استدلال کی پیروی کی ان میں سے مشہور کے نام یہ ہیں۔

۱۔ابوالقاسم جعفر بن حسن۔محقق حلی کے نام سے مشہور ہیں۔تشیع کے عظیم فقیہ اور مرجع اعظم تھے۔فقہ اجتہادی میں اپنے دور کے یکتا تھے۔استدلال اور حاضر جوابی میں اپنے زمانے کے عالم بے مثل تھے۔(۵)

ان کے فقہ اجتہادی کے درسوں میں بڑی تعداد میں علماء کسب فیض کے لیے حاضر ہوتے تھے۔(مجالس المومنین، ج۱، ص۵۷۰)

بہرحال انھوں نے ابن ادریس کے طرز اجتہاد کی پیروی کرتے ہوئے مسائل اصول اور فقہ اجتہادی کی تحقیق میں اپنی توانائیاں خرچ کیں اور ان کے طرز استدلال کو ارتقاء بخشی۔اس بارے میں انھیں خاصی توفیقات نصیب ہوئیں۔مرنے کے بعد یادگار کے طور پر ایسی گراں قدر کتب چھوڑ گئے جو آج بھی علماء کی توجہ کا مرکز بنی ہوئی ہیں۔ان کی کتب اصول میں سے ''المعارج فی الفقہ'' اور نہج الوصول الی معرفۃ الاصول کافی شہرت رکھتی ہیں۔

ان کے شاگرد ابن داؤد نے ان کی تالیفات میں اصول الفقہ کا نام بھی لیا ہے۔ان کی کتب اصول شیعوں کی مشہور ترین کتب اصول میں سے شمار ہوتی ہیں۔اپنی علمی تحقیقات اور پرکشش استدلال کی وجہ سے ''محقق علی الاطلاق'' مشہور ہیں۔

۲۔یحییٰ بن سعید حذلی (متوفی ۶۹۰)۔انھوں نے بھی فقہ اجتہادی اور علم اصول کے ارتقاء میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ان کی فضیلت کے لیے یہی کافی ہے کہ انھوں نے المدخل فی اصول الفقہ جیسی کتاب تالیف کی ہے کہ آج بھی علماء و محققین اس سے استفادہ کر رہے ہیں۔

۳۔ابو منصور جمال الدین حسن بن سعید بن سدید الدین یوسف بن علی بن مطہر حلی۔آپ علامہ حلی کے نام سے مشہور ہیں۔خاندانی نجابت، ذاتی صلاحیت اور غیر معمولی کوششوں کی بنا پر علم اصول اور فقہ اجتہادی کے متعلق استدلات کو منزل ارتقاء بخشی اور نئے

اشکالات اور تاویلات متعارف کروائیں۔

اس بارے میں بہت سی گرانقدر اور مفید کتب بھی تالیف کی ہیں مثلاً تہذیب طریق الوصول الی علم الاصول، مبادی الوصول الی علم الاصول، النکت البدیعہ فی تحریر الذریعہ، نہایۃ الوصول الی علم الاصول، منتہی الوصول الی علمی الکلام والاصول، نہج الوصول الی علم الاصول اور غایۃ الوصول وایضاح السبل فی شرح مختصر منتہی الوصول والسئول۔

آپ کی علمی قابلیت کے لیے یہی کافی ہے کہ آپ کے زمانے سے لے کر شہید ثانی کے زمانے یعنی آٹھویں، نویں اور دسویں صدی کے اوائل تک فقہ اجتہادی میں لکھی گئیں آپ کی بیشتر کتب پڑھائی جاتی تھیں۔ علم اصول کے متعلق انہی نئی تحقیقات کی وجہ سے ''علامہ'' کے نام سے مشہور ہو گئے۔

مذکورہ کتب میں سے اس زمانے کے علمی مراکز میں جسے زیادہ اہمیت حاصل تھی اور جس نے علماء کی توجہات اپنی طرف مبذول کروائیں وہ تہذیب الوصول الی علم الاصول تھی۔ پرکشش عبارات، چھوٹے چھوٹے کلمات، متین تعبیرات اور جدید ترتیب کی وجہ سے اس کتاب نے علماء کو اپنا اسیر بنالیا۔ اسی وجہ سے محققین نے اس کی بے شمار شروح، تعلیقات اور حواشی تحریر کیے ہیں۔ ان میں سے بعض کے نام یہ ہیں:

الف: جمال الدین عبداللہ حسین جرجانی، ریاض العلماء کے مصنف کے بقول یہ محقق کرکی کے شاگرد تھے جبکہ بعض کا نظریہ ہے کہ یہ ان کے ہم عصر تھے۔ انھوں نے اپنی شرح ۹۲۹ھ میں لکھی۔

ب: سید عمید الدین عبدالمطلب بن محمد حسینی حلی، علامہ کے شاگرد اور بھانجے تھے۔ تہذیب الاصول پر ''منیۃ اللبیب'' نامی ایک شرح لکھی۔

ج: علامہ کے بھانجے ضیاء الدین عبداللہ بن محمد بن علی بن اعرج حسینی، یہ ضیائی کے نام سے مشہور ہیں۔

د: علامہ کے بیٹے ابوطالب محمد بن حسن، فخر المحققین کے نام سے مشہور ہیں۔ ۷۷۱ھ میں فوت ہوئے۔
ان کی شرح کا نام غایۃ السؤل فی شرح تہذیب الاصول ہے۔

ہ: جمال الدین محمد بن مکی (متوفی ۷۸۶) شہید اول کے نام سے شہرت رکھتے ہیں:
تہذیب الاصول پر عمیدی اور ضیائی کی تحریر کردہ شرح کو جمع کر کے ایک کتاب کی شکل دی ہے۔

۴۔ جمال الدین مقداد بن عبداللہ سیوری حلی (متوفی ۸۲۸)۔ انھوں نے بھی اس بارے میں ایک کتاب لکھی ہے جس کا ذکر مقدمہ التنقیح الرائع لمختصر الشرائع میں موجود ہے۔

۵۔ شہید ثانی زین الدین جباعی عاملی (متوفی ۹۶۶) نے بھی فقہ اجتہادی کے ارتقاء میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ ان کی کتب تراجم میں ''اصول الفقہ'' قابل ذکر ہیں۔

۶۔ علامہ حاجی، انھوں نے اصول فقہ میں ایک کتاب بنام ''مختصر'' لکھی ہے جو آخری چند سالوں میں مورد استفادہ رہی ہے۔ علماء نے اس پر حواشی اور تعلیقات لکھی ہیں۔ کئی سال تک درسی کتاب کے طور پر پڑھائی جاتی رہی ہے۔

۷۔ شہید ثانی کے بیٹے ابو منصور جمال الدین حسن بن زین الدین (متوفی ۱۰۱۱)

انھوں نے اصول الفقہ میں ''معالم الاصول'' تحریر کی ہے۔ یہ کتاب ترتیب، تنظیم، دقت مطالب، تلخیص مسائل، موافق ومخالف اقوال کی جمع بندی، دلائل اقوال، سلیس عبارات اور ابہام و پیچیدگیوں سے خالی ہونے جیسی بہت سی خصوصیات کی حامل ہے۔ اسی وجہ سے اس زمانے سے لے کر آج تک علماء کے نزدیک اسے کافی اہمیت حاصل ہے۔ مختلف ادوار میں محققین اور اساتذہ کی توجہ کا مرکز بنی رہی۔ علم اصول میں اس کے بعد جتنی بھی کتب لکھی گئی ہیں وہ اپنی تمام تر خصوصیات کے باوجود اس کا نعم البدل ثابت نہ ہوسکیں۔

بہت سے علماء نے اس پر شروح، تعلیقات اور حواشی تحریر کیے ہیں۔ ان میں سے بعض کے نام یہ ہیں۔

عالم زمانہ محمد بن حسن شیروانی (متوفی ۱۰۹۸ھ)، مولی محمد صالح مازندرانی (متوفی ۱۰۸۶)، آیۃ اللہ سید جمال الدین خوانساری نجل سید حسین خوانساری (متوفی ۱۱۲۵)، آیۃ اللہ سید علی طباطبائی (متوفی ۱۲۳۱)، آیۃ اللہ سید محمد مجاہد (متوفی ۱۲۴۲) اور استاد العلماء وحید بہبانی (متوفی ۱۲۰۵)۔ مشہور یہی ہے کہ انھوں نے معالم الاصول پر بہت سے حواشی تحریر کیے ہیں۔

۸۔ علامہ اور نابغہ روزگار شیخ محمد بن حسین بن عبدالصمد، آپ شیخ بہائی کے نام سے مشہور ہیں۔ محققین میں سے شمار ہوتے ہیں۔ مختلف علوم میں بہت سی گراں بہا کتب تالیف کی ہیں۔ اصول الفقہ میں ''زبدۃ الاصول'' نامی کتاب تالیف کی۔

۹۔ علامہ تونی عبداللہ بن محمد بشروی خراسانی (متوفی ۱۰۷۱) نے علم اصول میں ''الوافیہ فی علم الاصول'' تالیف کی ہے۔ دلکش اسلوب کی وجہ سے علماء اسے کافی پسند کرتے ہیں۔ سید صدر الدین قمی، مفاتح الکرامہ کے مصنف سید جواد عاملی، سید محمد مہدی بحر العلوم اور سید محسن اعرجی نے اس پر شروح لکھی ہیں۔

۱۰۔ السید حسین خوانساری کے فرزند علامہ سید جمال الدین نے ''شرح مختصر عضدی'' پر ایک تعلیقہ تحریر کیا ہے۔ شیخ انصاری اپنی کتاب ''رسائل'' میں کہتے ہیں کہ یہ اصولی افکار میں سب سے آگے تھے۔

ابن ادریس کے بعض نادر فتوے

۱۔ خبر واحد حجت نہیں ہے۔

۲۔ غوطہ لگانے سے روزہ باطل نہیں ہوتا۔

۳۔ غیر شیعہ نجس ہیں۔

۴۔ ولد الزنا نجس ہے اگرچہ شیعہ ہی کیوں نہ ہو۔

۵۔ اعضائے وضو کے دھونے میں نیچے سے ابتدا کی جاسکتی ہے۔ (سید مرتضیٰ بھی اسی کے قائل ہیں)۔

۶۔ ماہ رمضان میں مہمان خود بھی فطرہ دے اور اس کا میزبان بھی۔

۷۔ خمس لینے کے لیے سید کا فقیر ہونا ضروری نہیں ہے۔

۸۔ اگرچہ عمداً قے کی گئی ہو تو اس سے نہ روزہ باطل ہوتا ہے نہ کفارہ واجب ہوتا ہے۔

۹۔ شوہر پر اپنی صغیرہ بیوی کا نفقہ بھی واجب ہے اگر چہ مباشرت کرنا جائز نہ بھی ہو۔

۱۰۔ اگر نابالغ لڑکی سے زنا کیا جائے تو وہ ہمیشہ کے لیے اس شخص پر حرام ہو جاتی ہے۔

۱۱۔ بیوی کا اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کرنا واجب ہے اگر چہ شوہر مہر ادا کرنے پر قادر نہ ہو۔

۱۲۔ مسجد نبوی، مسجد الحرام، مسجد کوفہ اور مسجد مدائن کے علاوہ کسی اور مسجد میں اعتکاف صحیح نہیں ہے۔

۱۳۔ سفر میں اعتکاف کے روزے مستحب ہیں۔

۱۴۔ بچے اور دیوانے کے مال میں زکوۃ واجب نہیں ہے۔

۱۵۔ کنویں کا پانی نجاست کے ساتھ ملاقات کرنے سے نجس ہو جاتا ہے اگر چہ متغیر نہ ہو۔

۱۶۔ معدودات میں سود نہیں ہے۔ یہ صرف مکیل اور موزوں کے ساتھ مختص ہے۔

۱۷۔ صرف نیت اور تلبیہ (لبیک کہنا) سے عمرہ اور حج کا احترام محقق ہو جاتا ہے۔

۱۸۔ وضو میں محل مرطوب پر مسح کرنا جائز ہے۔(۶)

ابن ادریس کی کاوشوں کے نتائج

۱۔ فقہ اجتہادی میں وسعت استدلال۔

۲۔ باب تقلید بند ہو گیا اور باب اجتہاد کھل گیا۔

۳۔ افکار شیخ طوسی میں قیل وقال۔

۴۔ عظیم شخصیات کی آراء کے آگے جو احساس کمتری پایا جاتا تھا اس کا خاتمہ ہو گیا۔ ابن ادریس سے پہلے علماء بیان احکام کے وقت گذشتہ مجتہدین کی آراء پر حد سے زیادہ اعتماد کرتے تھے حتیٰ کہ ان کے منافی ایک حرف تک کہنے سے خوف زدہ تھے۔ اس وقت ابن ادریس نے اس احساس کمتری کو ختم کیا اور اجتہاد کی نئی روش متعارف کروائی۔

۵۔ عقلی استدلال کا آغاز۔ ادوارِ اجتہاد کے دور سوئم میں اگر چہ ابن ابی عقیل عمانی اور ابن جنید نے استنباط میں عقل کو بروئے کار لانا شروع کر دیا تھا۔ لیکن ابن ادریس کی کتب میں وسیع پیمانے پر عقلی استدلال موجود ہیں۔ ان سے ماقبل کتب میں عقلی استدلالات دیکھائی نہیں دیتے۔ کتاب ''سرائر'' کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں اپنے دور کے فقہاء کو عقلی دلائل سے استنباط کرنے پر برانگیختہ کیا ہے۔ بنابریں ابن ادریس کی کاوشوں سے ہی فقہ اجتہادی جدید مراحل میں داخل ہوئی۔

تالیفات ابن ادریس

شیعہ وسنی علماء کے بقول ابن ادریس نے بہت سی کتب تالیف کی ہیں۔ مثلاً ابن داؤد اپنی کتاب ''رجال'' (ص ۴۸۹) میں کہتے ہیں کہ ابن ادریس نے بہت زیادہ کتب لکھی ہیں۔

ذہبی کہتے ہیں کہ انھوں نے اصول وفروع میں بہت سی کتب تالیف کی ہیں۔(۷)

ابن ادریس کی مشہور کتب یہ ہیں:

۱۔ السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی یہ کتاب درج ذیل خصوصیات پر مشتمل ہے۔

الف: ابواب فقہ پر مشتمل ہے۔

ب: ترتیب ابحاث میں نئی روش کا آغاز۔

ج: اختصار مخل اور غیر ضروری طوالت سے اجتناب۔

د: سلیس اور رواں طرز تحریر

یہ کتاب علماء و فقہا کی توجہ کا مرکز ہے۔ اسی لیے اس کی بہت سی شروح لکھی گئی ہیں۔ کئی سال علمی مراکز میں اس کی تدریس ہوتی رہی۔

اتنا عرصہ گزرنے کے باوجود آج بھی اس کی اہمیت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔ اس کتاب کے باب صلح اور باب مواریث سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن ادریس نے اسے ۵۸۷۔۵۸۸ھ میں تالیف کیا ہے۔ اس وقت آپ کی عمر تیس سال سے زیادہ نہیں تھی۔ یہ کتاب متعدد بار چھپ چکی ہے۔

۲۔ شیخ طوسی کی کتاب پر تعلیقات تحریر کیے ہیں۔ شیخ حر عاملی کے بقول یہ کتاب شیخ طوسی کی آراء کے منافی نظریات پر مشتمل ہے۔

۳۔ منتخب تبیان

۴۔ مسائل ابن ادریس

۵۔ الرسالۃ فی معنی الناصب

۶۔ خلاصۃ الاستدلال فی المواسعہ والمضایقہ۔

۷۔ مناسک۔ (۸)

اساتذہ ابن ادریس

جن علماء سے ابن ادریس نے کسب فیض کیا ان میں مشہور کے اسماء یہ ہیں:

۱۔ سید ابو المکارم حمزہ بن علی بن زہرہ حسینی حلبی۔ (صاحب کتاب الغنیہ)۔

۲۔ شیخ عماد محمد بن ابو القاسم طبری۔

۳۔ شیخ ھبۃ اللہ سوراوی، بعض کتب تراجم میں ان کا نام شیخ حسین بن رطبہ سوراوی بتایا گیا ہے۔

۴۔ سید عز الدین شرف شاہ بن محمد حسینی۔

۵۔ شریف ابو الحسن علی بن ابراہیم علوی عریضی

۶۔ شیخ ابو علی طوسی

۷۔ شیخ الیاس بن ابراہیم حائری

۸۔ شیخ عربی بن مسافر عبادی

۹۔ شیخ حسین رطبہ

ابن ادریس کے شاگرد

تدریس کے سلسلے میں ابن ادریس عالم جوانی میں ہی استادِ عصر بن گئے۔ ان کی مجلس درس میں بڑے بڑے علماء شریک ہوتے تھے۔ ان کے مشہور شاگردوں کے نام یہ ہیں۔

۱۔ سید محمد بن عبداللہ بن زہرہ حسینی حلبی

۲۔ شیخ نجیب الدین ابوابراہیم محمد بن نما حلی

۳۔ شیخ جعفر نما

۴۔ شیخ ابوالحسن علی بن یحییٰ بن علی خیاط

۵۔ ابوعلی فخار بن معد بن فخار موسوی حائری

۶۔ احمد بن مسعود اسدی حلی

۷۔ حسن بن یحییٰ بن سعید حلی

انھوں نے بھی فقہ اجتہادی میں اپنے استاد ابن ادریس کے طرز استدلال کو اپناتے ہوئے اسے آگے بڑھایا۔

ابن ادریس علمائے اہل سنت کی نظر میں

علامہ احمد بن علی جو کہ ابن حجر عسقلانی کے نام سے مشہور ہیں اپنی کتاب 'لسان المیزان' (ج ۵، ص ۶۵) میں لکھتے ہیں:

محمد بن ادریس عجلی حلی شیعوں کے بہت بڑے فقیہ تھے۔

فقہ شیعہ میں بہت سی کتب تالیف کی ہیں۔ اس دور میں ان کی مثل کوئی شیعہ محقق نہیں دیکھا گیا۔

ابن فوطی ابوالفضل عبدالرزاق بن احمد بن محمد بن شیبانی حنبلی اپنی کتاب "تلخیص مجمع الادب فی معجم الالقاب" میں لکھتے ہیں:

فخر الدین ابوعبداللہ محمد بن ادریس فقہائے شیعہ اور علمائے اصول میں سے ایک تھے۔

محقق اعظم صلاح الدین خلیل بن ایبک جو کہ صفدی کے نام سے مشہور ہیں۔ اپنی کتاب 'الوافی بالوفیات" (ج ۲، ص ۱۸۳) میں لکھتے ہیں:

ابن ادریس علمائے شیعہ میں سے تھے اور اپنے دور کے بے نظیر فقیہ تھے۔

علامہ مجلسی نے اپنی کتاب بحارالانوار (ج ۱، ص ۱۶۳) میں ابن ادریس کی تعریف کرتے ہوئے انھیں فاضل، ثقہ اور علامہ کے القاب سے یاد کیا ہے۔

محقق خوانساری اپنی گرانقدر کتاب روضات الجنات (ج ۶، ص ۲۷۹) میں لکھتے ہیں:

شیعت میں ابن ادریس کو جو مقام و مرتبہ حاصل ہے اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا، مسئلہ خبر واحد کے بارے میں ان کے نظریے (کہ خبر واحد حجت نہیں ہے) کی وجہ سے انھیں ملامت نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اس قسم کے اشتباہات تو دوسرے علماء سے بھی ہوئے ہیں۔ خصوصاً اسی مسئلہ خبر واحد کی حجیت کے بارے میں۔ متاخرین میں سے بہت سے علماء نے ان پر اعتراض کرنے کے باوجود ان کے بیشتر اقوال پر عمل کیا ہے۔ ان میں سے علامہ اور محقق کے نام قابل ذکر ہیں۔ اسی طرح شیخ حر آملی اپنی کتاب "امل الآمل" میں کہتے ہیں کہ "علمائے متاخرین ان کا احترام کیا کرتے تھے اور متقدمین نے اپنی کتب میں جو ان کی کتاب "سرائر" سے اقوال نقل کیے ہیں انھیں قابل اعتماد سمجھتے ہیں۔

علامہ حلی اور دوسرے علماء نے اپنی استدلالی کتب میں ان کے اقوال نقل کیے ہیں اور ان میں سے بیشتر کو قبول بھی کیا ہے۔

محقق خوانساری اپنی اسی کتاب کے صفحہ ۲۷۴ جلد ۶ میں لکھتے ہیں کہ ابن ادریس حبر کامل، محقق، علامہ اور ملت و دین کا فخر تھے۔

محدث نوری مستدرک الوسائل (ج ۳، ص ۴۸۱) میں لکھتے ہیں:

سید محسن امین کتاب "اعیان الشیعہ" (ج ۴، ص ۱۲۰) میں لکھتے ہیں، ابن ادریس فقہائے شیعہ میں سے تھے اور اصول شریعت سے بہت زیادہ آگاہ تھے۔

شیخ عباس قمی کتاب الکنی والالقاب (ج ۱، ص ۲۰۱) میں لکھتے ہیں کہ ابن ادریس ہر محفل میں فقہاء کے استاد اور علماء کا فخر ہوتے تھے۔ مجالس المومنین (ج ۱، ص ۵۶۹) میں قاضی نور اللہ شوشتری رقمطراز ہیں! ابن ادریس فہم و ادراک میں فخر الدین رازی اور علم فقہ میں محمد بن ادریس شافعی سے بڑھ کر تھے۔ ان کی کتاب سرائر ان کی باریک بینی اور کثرت علم کی واضح دلیل ہے۔

علامہ میرزا محمد مدرس تبریزی کتاب "ریحانۃ الادب" (ج ۷، ص ۳۷) میں لکھتے ہیں!

ابو عبداللہ محمد بن احمد بن ادریس حلی چھٹی ہجری کے درخشاں ستارے اور عظیم عالم تھے۔ وہ فقیہ اصول' محقق' باریک بین' صاحب رائے اور عظیم محقق تھے۔ فقہائے شیعہ کے بیشتر فتاوی کے منافی ان کے بعض فتوے اگر ان کی دقت نظر اور تحقیق کے منافی نہیں ہیں تو پھر ان کی علمی عظمت کیلئے بھی باعث عار نہیں ہیں۔

ان کے علاوہ بھی ابن ادریس اور ان کی علمی عظمت کے بارے میں بہت سے علماء نے تعریفی کلمات کہے ہیں۔ لیکن طوالت کے خوف سے ہم ان سے صرف نظر کرتے ہیں۔

حرف آخر

ادوار اجتہاد کا یہ پانچواں دور وسعت استدلال' علماء کی آراء و نظریات میں جدید روش اور تجزیہ و تحلیل کے لحاظ سے بھرپور دور تھا۔ اگرچہ اس دور میں ان کی آراء پر تنقید کا عنصر نمایاں رہا لیکن یہ علماء بھی علمائے سلف کی طرح اخبار و روایات کو بھی زیر تحقیق لاتے

تھے' سند' دلالت اور جہت صدور کے لحاظ سے ان پر بحث کرتے تھے نیز اس بارے میں بھی تحقیق کرتے تھے کہ علماء نے کن روایات پر عمل کیا ہے اور کن سے اعراض کیا ہے۔ اسی وجہ سے منابع استنباط سے احکام شرعی کی کیفیت استخراج کے متعلق نئی روش کی بنیاد پڑی' اس دورہ کے اخیر میں اجتہادی مسائل کے بارے میں استدلال میں کافی پیشرفت ہوئی اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ پیشرفت مجتہدین کی تحقیقات اور انتھک محنتوں کی مرہون منت ہے۔

حواشی دور پنجم

۱۔ علم پر عمل کرتے تھے اور ظن کو کافی نہیں سمجھتے تھے۔

۲۔ وسائل الشیعہ ج ۱، ص ۳۴، ج ۲، ص ۳۰۹

۳۔ اجماع وہی معتبر ہوتا ہے جس کا مدرک معلوم نہ ہوا۔ اگر مدرک کا علم یا احتمال ہو تو پھر وہ اجماع حجیت نہیں ہے۔ (مترجم)

۴۔ مقدمہ سرائر ص ۱۳

۵۔ الکنی والالقاب ج ۳، ص ۱۳۴

۶۔ مزید تفصیل کے لیے روضات الجنات، (ج ۶، ص ۲۸۹) اور علامہ کی کتاب مختلف کی طرف رجوع کریں۔

۷۔ سیر اعلام النبلاء ۲۱، ص ۳۳۲

۸۔ مزید تفصیل کے لیے مندرجہ ذیل کتب کی طرف رجوع کریں۔

الذریعہ، ج ۲۰، ص ۳۳۰، ریحانۃ الادب، ج ۵، ص ۲۴۶۔ ریاض العلماء، ج ۵، ص ۳۳، الوافی بالوفیات، ج ۲، ص ۱۸۳)

چھٹا دور

ارتقاء اجتہاد

ادوار اجتہاد کا یہ چھٹا دور اجتہاد کا ایک ارتقائی دور ہے جو کہ استاد کل وحید بہبہانی (متوفی ۱۲۰۵ھ) کے زمانے سے شروع ہوا اور شیخ مرتضیٰ انصاری (متوفی ۱۲۸۱ھ) کے زمانے پر ختم ہوا۔

اس دور کے علمی مدارس ارتقائے اجتہاد کے گواہ ہیں۔ چونکہ اس دور کے مجتہدین نے تحقیقات پر مکمل عبور حاصل کر لیا لہذا اس زمانے کے لحاظ سے فقہ اجتہادی بھی منزل عروج پر پہنچ گئی۔ اور اس کی وجہ یہ تھی کہ منابع سے شرعی احکام کے استنباط کے سلسلے میں درج ذیل شرائط اور خصوصیات کا خاص خیال رکھا گیا۔

۱۔ استنباط کے اصلی منابع، قوانین کلی اور اصول کی تحقیق

۲۔ قوانین کلی کے مصادیق کی مکمل تحقیق

۳۔ جہاں اجتہادی ادلہ (یعنی کتاب و سنت) موجود ہوں وہاں ادلۂ اجتہادی اور جہاں ادلہ موجود نہ ہوں وہاں ادلہ فقاہتی (یعنی اصول عملیہ) کو مدنظر رکھا گیا۔

۴۔ منابع اجتہاد سے اخذ کئے گئے علماء کے نظریات کی تحقیق

مجتہدین مذکورہ مراحل کو طے کرنے کے بعد اصول کو فروع اور قوانین کلی کو مصادیق خارجی پر منطبق کرتے تھے۔

اس دور میں گذشتہ ادوار کی تمام خصوصیات موجود تھیں۔ اسی وجہ سے یہ دور ارتقائے اجتہاد اور اس کی پیشرفت میں موثر ثابت ہوا۔ اس طرح کہ موجودہ علمائے اصول بھی ان کی اہم اور مفید تحقیقات سے استفادہ کرتے ہیں۔ اب ہم اس دور کے علماء کا مختصر تذکرہ کرتے ہیں۔

۱۔ وحید بہبہانی

اس دور کے نابغہ اور تیرویں صدی کے مجدد استاد کل آیت اللہ علامہ محمد وحید بہبہانی ہیں۔ ۱۱۷۳ سے لیکر ۱۲۰۵ تک عہدہ مرجعیت انہی کے پاس رہا۔ اس دور میں ان کا علمی مقام، حسن تدبیر، غیر معمولی استعداد اور خصوصی ذوق صلائے عام و خاص تھا۔ اس طرح کہ انہیں عالم اسلام کی ایک نایاب اور انمول شخصیت تصور کیا جاتا تھا۔ اصولی اور اجتہادی بحثوں کے تحولات میں ان کی کاوشوں کو کلیدی حیثیت حاصل تھی۔ وحید بہبہانی نے اپنی سعی بسیار اور محکم نظریات کی وجہ سے ارتقائے اجتہاد میں اہم کردار ادا کیا۔

درس و تدریس کے ماہر تھے، اصول فقہ کو بڑے احسن طریقے سے فروع پر منطبق کرتے تھے۔ اسی وجہ سے سینکڑوں ایسے بے نظیر

مجتہد پیدا کیے جنہوں نے اپنی طاقت کے مطابق ارتقائے اجتہاد کو مزید ترقی دی۔ان کے مکتب اصول میں تربیت حاصل کرنے والے افراد مختلف شہروں میں موجود ہیں ان کے مشہور شاگرد یہ ہیں:

۱۔ سید محمد مہدی بحر العلوم متوفی ۱۲۱۲۔

۲۔ نجف میں شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء متوفی ۱۲۲۸۔

۳۔ کربلا میں سید علی طباطبائی متوفی ۱۲۳۱۔

۴۔ کاظمین میں سید محسن اعرجی متوفی ۱۲۴۰۔

۵۔ قم میں میرزا قمی متوفی ۱۲۳۳۔

۶۔ مشہد میں میرزا مہدی خراسانی متوفی ۱۲۱۸۔

۷۔ اصفہان میں شیخ محمد ابراہیم کلباسی متوفی ۱۲۶۱۔

۸۔ کاشان میں ملا مہدی نراقی کاشانی متوفی ۱۲۴۵۔

۹۔ تبریز میں میرزا یوسف مجتہد متوفی ۱۲۴۲۔

۱۰۔ ہندوستان میں سید دلدار علی نصیر آبادی متوفی ۱۲۳۵۔

وحید بہبہانی "معالم الاصول" پڑھاتے تھے۔اگر ان کا نظریہ مصنف کے نظریے سے مختلف ہوتا تو اسے حاشیہ پر لکھ دیتے تھے۔ علامہ محمد حسین کرہرودی میرزا شیرازی کے شاگردوں سے نقل کرتے ہیں کہ وحید بہبہانی نے کتاب معالم الاصول تقریباً بیس مرتبہ پڑھائی اور ہر بار اس پر نیا حاشیہ لگایا۔پھر کہتے ہیں کہ میں نے بروجرد شہر میں ان کے انیس قسم کے حاشیے دیکھے ہیں۔

حواشی معالم کے علاوہ فقہ، اصول، احکام، رجال اور حدیث میں بھی علامہ وحید نے بہت سی کتب تالیف کی ہیں۔جن میں سے الاجتہاد والاخبار، تعلیقہ رجالی، شرح مفاتیح فیض، فوائد حائری اور عملی رسائل قابل ذکر ہیں اب ہم اس عظیم شخصیت کی کاوشوں کے جو مفید نتائج حاصل ہوئے ہیں کا اختصار کے ساتھ تذکرہ کرتے ہیں۔

۱۔راویوں کی مکمل تحقیق، اس وجہ سے بہت سی ایسی احادیث کی تصحیح ہوگئی جو فقہِ اجتہادی کی بنیاد ہیں۔نتیجتاً مقام استنباط میں بھی واضح تبدیلیاں رونما ہوئیں۔

۲۔اجتہاد کو عروج حاصل ہوا اور اس دور میں جو ظواہر اخبار پر انحصار کیا جاتا تھا اس کا خاتمہ ہوگیا۔اس دور کے بیشتر علماء وقت استنباط ملاکات احکام کے تغیر اور موضوعات زمانہ کی اندرونی و بیرونی خصوصیات کی تبدیلیوں کی طرف توجہ نہیں دیتے تھے صرف ظواہر احادیث پر انحصار کرتے تھے۔یہ وحید بہبہانی ہی تھے جنہوں نے عرصہ دراز سے جاری اس روش استنباط کو ختم کیا اور اجتہاد کیلئے نئی راہیں ہموار کیں۔

علمائے اخبار میں سے ایک مشہور عالم دین میرزا محمد اخباری نیشاپوری کو اپنا گرویدہ بنالیا۔نیز اخباریوں کو اپنے اصلی مرکز کربلا

کے چھوڑنے پر مجبور ہونا پڑا۔ البتہ یہ ذہن نشین رہے کہ یہ تحولات اور علمی مبارزہ آسانی سے انجام پذیر نہیں ہوئے بلکہ یہ سب کچھ وحید بہبہانی کی انتھک کوششوں کا نتیجہ ہے(۱)

۳۔ وحید بہبہانی نے اپنی کوششوں سے اجتہاد کے مردہ جسم میں ایک نئی روح پھونک دی اور نئے سرے سے اس کی بنیاد رکھی۔ ان کی اس اجتہادی خدمت کی اہمیت سے اکثر علماء لاعلم ہیں۔ صرف دور اندیش اور آگاہ ترین مجتہد اس کو سمجھ سکے ہیں۔ کیونکہ اگر وہ اخباریوں کے خلاف قیام نہ کرتے اور مکتب اجتہاد کی تجدید نہ کرتے تو آج اجتہاد و تقلید اور فقہ اجتہادی کا نام ونشان تک نہ ہوتا۔

یہ نکتہ قابل ذکر ہے کہ وحید بہبہانی نے اپنی زندگی کے آخری ایام میں مرجعیت سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور مسئلہ تقلید اپنے لائق ترین شاگرد کے سپرد کر دیا(۲)

نجف اشرف کے ایک مرجع اعظم نے راقم کو بتایا کہ اواخر عمر میں وحید بہبہانی نے ضعیفی کی وجہ سے مقام استنباط میں شیخ جعفر کبیر کی تقلید کر لی۔ اور مذاکرہ علم کے مستحب ہونے کی وجہ سے محقق حلی کی کتاب شرائع الاسلام پڑھانی شروع کر دی۔

بہر حال اپنی، اپنی اولاد اور اپنے رفقاء کی مصلحتوں کو پس پشت ڈال کر صرف دین کی خاطر جس نے سب سے پہلے اظہار رائے کیا وہ آغا وحید ہی تھے۔

۲۔ بحر العلوم

آیت اللہ العظمیٰ سید محمد مہدی بحر العلوم کو علم اصول اور مسائل اجتہاد پر کافی ملکہ حاصل تھا۔ وحید بہبہانی کے ممتاز شاگردوں میں سے تھے۔ اس دور میں ان کی شہرت کے درج ذیل اسباب تھے۔

الف۔ دوران تحصیل ہی سے علمی شہرت۔

ب۔ علامہ وحید کی ان پر خصوصی توجہ اور عنایات۔

ج۔ اجتماعی اور خاندانی مقام۔

د۔ فکری و معنوی خصوصیات

استاد کل وحید بہبہانی ابھی زندہ تھے کہ بحر العلوم نے مرجعیت شیعہ کا آغاز کر دیا۔ نیز درس و تدریس کا سلسلہ بھی شروع کر دیا۔ ان کے دروس میں سینکڑوں طلبہ شرکت کرتے تھے۔ ان کے بعض شاگرد جنہوں نے ارتقائے اجتہاد میں اہم کردار ادا کیا کے نام یہ ہیں۔

۱۔ شیخ احمد نراقی جنہوں نے کتاب ''مستند الشیعہ'' تالیف کی۔ ان کی وفات ۱۲۴۵ھ میں ہوئی۔

۲۔ اشارات الاصول کے مصنف شیخ محمد ابراہیم کلباسی اصفہانی متوفی ۱۲۶۱ھ۔

۳۔ حاشیہ معالم الاصول کے مصنف شیخ محمد تقی اصفہانی متوفی ۱۲۴۸ھ۔

۴۔ ریاض المسائل کے مصنف شیخ میر علی طباطبائی متوفی ۱۲۳۱۔

۵۔ مفتاح الکرامہ کے مصنف سید محمد جواد عاملی متوفی ۱۲۲۶ھ۔

۶۔ مفاتیح الاصول اور المناھل کے مصنف سید محمد مجاہد متوفی ۱۲۴۲ھ (۳)

کتاب ''رجال بحر العلوم'' کے مقدمہ میں مختلف علوم میں تالیف کردہ علامہ بحر العلوم کی تیس سے زیادہ کتب کا ذکر موجود ہے۔

ان میں سے ان کی دو کتب اصول ''الفوائد الاصولیہ'' اور ''الدرة البهیه فی نظم بعض المسائل الاصولیه'' قابل ذکر ہیں۔

۳۔ شیخ جعفر کبیر

کتاب ''کشف الغطاء عن مبهمات الشریعته الغراء'' کے مصنف مجتہد اعظم شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء بھی علامہ وحید کے شاگرد تھے۔ ابھی استاد زندہ تھے کہ تقلید کے سلسلہ میں یہ ان کے جانشین بن گئے۔ مسائل اصول اور اجتہادی ابحاث کے متعلق ان کی علمی برتری کے سبھی قائل ہیں۔ علم اصول اور فقہِ اجتہادی کی تکمیل اور اشاعت میں ان کا کافی ہاتھ ہے۔ اس سلسلے میں جو اہمیت ان کی تالیفات کو حاصل ہے وہ ان سے پہلے کسی کو حاصل نہیں تھی۔ اسی طرح انہوں نے اپنی کتاب میں ایسے جدید قواعد بیان کئے ہیں جو پہلے موجود نہیں تھے۔ اس بات کی بہترین دلیل خود ان کی کتاب ''کشف الغطاء'' ہے جس نے بھی اس کا مطالعہ کیا ہو وہ ہماری بات کی تصدیق کرے گا۔ اس کتاب میں موجود اجتہاد و استنباط کے قواعد آئندہ نسلوں کیلئے وراثت کا درجہ رکھتے ہیں۔

شیخ مرتضیٰ انصاری ان کے متعلق کہتے ہیں:

> اگر کوئی شخص ان اصولی قواعد کو صحیح طور پر سمجھ لے جو شیخ جعفر کبیر نے اپنی کتاب کشف الغطاء میں ذکر کئے ہیں تو وہ میری نظر میں مجتہد ہے۔

شیخ انصاری نے اپنی کتاب مکاسب میں جو اہمیت شیخ جعفر کے اجتہادی مبانی کو دی ہے وہ کسی کے مبانی کو نہیں دی حتیٰ کہ صاحب جواہر جیسے اپنے اساتذہ کے مبانی کو بھی اتنی اہمیت نہیں دی۔ اس وجہ سے ''مکاسب'' میں انہیں ''بعض اساطین'' اور صاحب جواہر کو ''بعض معاصرین'' کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ جب بھی کاشف الغطاء کے نظریات ذکر کرتے ہیں تو بڑے محتاط انداز سے اس کی تحقیق کرتے ہیں بلکہ اکثر ان کے نظریہ کی تائید کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن صاحب جواہر کے نظریات کے متعلق ان کا یہ رویہ نہیں ہوتا۔

شیخ انصاری کے علاوہ بھی دوسرے علماءؒ نے جو اہمیت ان کے قواعد اجتہاد کو دی ہے وہ کسی اور کو نہیں دی۔ علمائے فقہ و اصول کے علاوہ علماء رجال نے بھی اپنی کتب میں انہیں بہت زیادہ اہمیت دی ہے۔

شیخ نوری کی کتاب مستدرک سے نقل کرتے ہوئے شیخ عباس قمی اپنی کتاب الکنی والالقاب میں شیخ جعفر کبیر کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> آپ خدا کی وہ عظیم آیت ہیں کہ جن کے متعلق سوچنے سے اذہان اور تعریف کرنے سے زبان قاصر ہے۔

علاوہ برایں کہ شیخ جعفر کبیر اصول استنباط سے احکام الٰہی کے استخراج کے لحاظ سے اپنے دور کی بے نظیر شخصیت تھے۔ درس و تدریس اور بیان احکام میں بھی بے مثل تھے۔ اسی وجہ سے ان کے دروس سے صاحب جواہر، صاحب مطالع الانوار حجتہ الاسلام شفتی،

صاحب اشارۃ الاصول شیخ محمد ابراہیم کلباسی، سید صدر الدین عاملی اور صاحب حاشیہ معالم شیخ محمد تقی اصفہانی جیسے عظیم علماء پیدا ہوئے کہ جنہوں نے ارتقائے اجتہاد اور اس کی اشاعت میں اہم کردار ادا کیا۔

جیسا کہ پہلے بھی اشارہ ہو چکا ہے کہ استاد کل وحید بہبہانی اواخر عمر میں مرجعیت سے کنارہ کش ہو گئے تھے۔ اور لوگوں کو اپنے لائق ترین شاگرد کی طرف رجوع کرنے کو کہا۔ بعض کہتے ہیں کہ ان کی مراد آیت اللہ سید علی طباطبائی ہیں جو کہ ان کے داماد بھی تھے اور کتاب "ریاض المسائل" کے مصنف بھی۔ جبکہ بعض کا کہنا ہے کہ ان کا مقصود کاشف الغطاء ہیں۔ اول الذکر یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ جب وحید بہبہانی کو کوئی شرعی مسئلہ پیش آتا وہ سید علی طباطبائی کی طرف رجوع کرتے۔ دوسرا یہ کہ تدریس و تالیف میں انہیں غیر معمولی صلاحیتیں حاصل تھیں، حتیٰ کہ اس میدان میں نوادر زمانہ محسوب ہوتے تھے۔

ثانی الذکر افراد کی دلیل وہ ملاقات اور خصوصیات ہیں جو شیخ جعفر کاشف الغطاء میں پائی جاتی تھیں۔ ہم یہاں ان کی بعض خصوصیات ذکر کرتے ہیں۔

الف۔ ان کے علم و فضل کی غیر معمولی شہرت سے نجف اشرف کے علمی مراکز کا ہر فرد واقف تھا۔ وحید بہبہانی کے ممتاز شاگردوں میں سے شمار ہوتے تھے۔ دو صدیاں گزرنے کے باوجود آج بھی اس شہرت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی بلکہ اپنی جگہ پر باقی ہے۔

ب۔ مرجعیت سے کنارہ کش ہونے سے پہلے بھی مختلف مقامات پر وحید بہبہانی نے ان کی علمی برتری کا اعتراف کیا ہے۔

ج۔ علامہ بحر العلوم بھی ان کی علمی برتری کے معتقد تھے۔ "مقدمہ رجال بحر العلوم" (ص ۴۱) میں آیا ہے:

> استاد کل وحید بہبہانی کی رحلت کے بعد علامہ بحر العلوم نے فتویٰ اور تقلید کیلئے شیخ جعفر کبیر کو معین کیا اور مختلف موقعوں پر اس کی بہت زیادہ تاکید کی حتیٰ کہ اپنے تمام ساتھیوں کو حکم دیا کہ شیخ جعفر کی تقلید کریں۔ یہ بات اس کی بہترین دلیل ہے کہ از نظر علم و تقویٰ وہ شیخ جعفر کے کس قدر معتقد تھے۔

د۔ وحید بہبہانی کی وفات کے بعد علامہ بحر العلوم نے مختلف امور نجف اشرف کے جید علماء کے درمیان تقسیم کر رکھے تھے۔ اس طرح کہ تقلید اور شرعی احکام کے بیان کیلئے شیخ جعفر کبیر، نماز جماعت کی امامت کے لئے فقہ و اصول کے استاد شیخ حسین نجف (۴) اور قضاوت کیلئے شیخ شریف محی الدین کو معین کیا۔ اپنے لئے تدریس اور مسلمانوں کے دوسرے امور کی اصلاح کا انتخاب کیا۔

شیخ جعفر کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ وہ بہت نڈر عالم تھے، منقول ہے کہ اہلیان نجف ہر مشکل کے وقت ان کی طرف رجوع کرتے تھے۔ ان مشکلات میں سے وہابیوں کی طرف سے محاصرہ نجف قابل ذکر ہے۔ بعض اوقات تو خود شیخ جعفر دشمن سے لڑنے کیلئے اسلحہ سے لیس ہو کر نکل آتے تھے۔ مشہور ہے کہ شیخ جعفر کے گھر میں اسلحہ جمع کیا جاتا تھا اور دفاعی امور پر بحث ہوتی تھی۔

۴۔ سید جواد عاملی۔ (وفات ۱۲۲۶ھ)

آیت اللہ سید جواد عاملی وحید بہبہانی، بحر العلوم، کاشف الغطاء اور شیخ حسین نجف کے شاگرد تھے۔ اس دور میں مباحث اجتہاد میں اپنی تمام تر کوششیں صرف کیں، نتیجتاً علمی مراکز میں کافی شہرت حاصل کی۔ اور شیخ محمد علی ہزار جریبی جیسی شخصیات پیدا کیں کہ جن میں سے

ہر ایک خصوصاً صاحب جواہر نے فقہی مبانی اور اجتہادی ابحاث کی ارتقاء میں اہم کردار ادا کیا۔ ان کی اہم ترین فقہی کتاب "مفتاح الکرامہ" ہے جو کہ ان کی علمی برتری اور مجتہدین کی آراء ونظریات پر ان کی گہری نظر کی واضح دلیل ہے۔

علم اصول میں فاضل تونی کی کتاب "وافیۃ الاصول" کی شرح، علامہ حلی کی "تہذیب الاصول" پر حاشیہ اور کتاب "معالم الاصول" پر تعلیقہ تحریر کیا۔

سید جواد عاملی کی اہم خصوصیات درج ذیل ہیں:

الف۔ بہترین حافظہ "اعلام الشیعہ" میں آیا ہے کہ جب وہ قم میں رہتے تھے تو فقہاء کی آراء واقوال جاننے کیلئے میرزا قمی ان کی طرف رجوع کرتے تھے۔

ب۔ غیر معمولی شجاعت: جب نجف اشرف کا وہابیوں نے محاصرہ کرلیا تو دفاع کرنے میں پیش پیش تھے۔ اس بارے میں ایک رسالہ بھی لکھا۔

ج۔ سید علی طباطبائی، شیخ حسین نجف اور کاشف الغطاء کے دروس لکھتے تھے۔ یہ کام صرف وہی شخص کرسکتا ہے جس کا حافظہ اور استعداد قوی ہو۔ خصوصاً جب ایک سے زیادہ دروس لکھنے ہوں۔

۵۔ آیت اللہ کاظمی۔ (وفات ۱۲۳۴)

"مقابس الانوار" کے مصنف آیت اللہ شیخ اسد اللہ دزفولی جو کہ کاظمی کے نام سے مشہور ہیں علامہ بحر العلوم، کاشف الغطاء اور سید علی طباطبائی کے شاگرد تھے۔

اس عالم اصول نے اتنے علمی استعداد ہونے کے باوجود علم اصول میں کوئی بڑی کتاب تالیف نہیں کی لیکن اپنے فقہی اور اصولی دروس سے کاشف الغطاء اور شیخ مرتضیٰ جیسے علماء ضرور پیدا کئے۔

انہوں نے علم اصول میں صرف "کشف القناع عن وجوہ حجیۃ الاجماع" نامی رسالہ تالیف کیا۔ اس رسالہ کی اہمیت سے کسی کو انکار نہیں، اجماع کے متعلق تمام مسالک کے نظریات اس میں ذکر ہیں اور اجماع کے متعلقہ تمام مسائل اس میں موجود ہیں اسی وجہ سے اجماع کے متعلق لکھی گئی تمام کتب میں سے اسے بہترین کتاب قرار دیا گیا ہے۔

بہر حال اپنے دور کے ایک نابغہ روزگار عالم تھے حتی کہ بعض نے تو انہیں علامہ حلی کے ہم پلہ قرار دیا ہے۔

۶۔ سید محسن اعرجی (وفات ۱۲۴۰)

آیت اللہ سید محسن اعرجی استاد کل وحید بہبہانی کے ممتاز شاگردوں میں سے تھے۔ محقق خوانساری اپنی کتاب "روضات الجنات" میں ان کے بارے میں لکھتے ہیں!

> سید محسن اعرجی اپنے دور کے عالم زمانہ تھے، اصولی بحثوں میں محقق کا درجہ رکھتے تھے، فقہی بحثوں میں حق مطالب کو بڑے ہی شائستہ انداز میں ادا کرتے تھے۔

اعرجی نے اپنے مدرسہ میں جن عظیم علماء کی تربیت کی ان میں سے سید عبداللہ شبر، شیخ محمد تقی اصفہانی اور حجۃ الاسلام شفتی کے نام قابل ذکر ہیں۔ فاضل تونی کی کتاب ''الوافیہ فی علم الاصول'' کی دو شروح لکھی ہیں۔ ان میں سے ایک بہت ہی مختصر اور دوسری بہت تفصیلی ہے۔ پہلی کا نام المحصول فی شرح وافیۃ الاصول اور دوسری کا نام الوافی رکھا ہے۔

میرزا قمی نے اپنی کتاب ''قوانین الاصول'' میں ان کی کتاب المحصول کا تذکرہ کیا ہے۔ فقہ میں انہوں نے کتاب وسائل الشیعہ تالیف کی ہے۔

۷۔ ملا مہدی نراقی۔ (وفات ۱۲۰۹)

آیت اللہ ملا مہدی نراقی کاشانی، وحید بہبہانی، شیخ یوسف بحرانی اور حاج ملا اسماعیل خواجوئی کے شاگرد تھے۔ بہت سی کتب تالیف کیں جن میں سے تجرید الاصول قابل ذکر ہے۔ یہ کتاب اگرچہ ضخامت کے لحاظ سے چھوٹی ہے لیکن مطالب کے لحاظ سے بہت بڑی ہے۔

یہ جلیل القدر عالم مجتہد کے علاوہ شاعر بھی تھے۔ بہت ہی دلکش شعر کہتے ہیں۔ ان کا شعری مجموعہ دو کتابوں میں چھپ چکا ہے۔ وحید بہبہانی کی رحلت کے بعد سب سے پہلے فوت ہونے والے عالم یہی ملا مہدی نراقی ہیں۔

۸۔ سید علی طباطبائی۔ (وفات ۱۲۳۱)

آیت اللہ سید علی طباطبائی وحید بہبہانی کے شاگرد، داماد اور بھانجے تھے۔ یوں تو انہوں نے فقہ و اصول میں بہت سی کتب تالیف کی ہیں لیکن سب سے زیادہ شہرت ان کی فقہی کتاب ''ریاض المسائل'' کو حاصل ہوئی جو کہ محقق حلی کی کتاب مختصر النافع کی شرح ہے۔ یہ کتاب ابواب اور تنظیم کے لحاظ سے اس دور کی بے نظیر اور اولین کتاب ہے جو کہ اس دور کے علمی پہلوؤں کو مدنظر رکھتے ہوئے تالیف کی گئی۔ اسی وجہ سے اس دور اور بعد والے ادوار کے علماء کے لئے مورد استفادہ قرار پائی اور آج بھی اس کی اہمیت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔ بڑے بڑے فقہاء اور محققین اس سے استفادہ کرتے ہیں۔

اسی سلسلے میں شیخ محمد حسن نجفی اپنی کتاب جواہر الکلام کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

> میں نے کتاب ''جواہر الکلام'' اس لئے تالیف نہیں کی کہ لوگ ضرورت کے وقت اس کی طرف رجوع کریں بلکہ بطور یادداشت اپنے لئے لکھی ہے کیونکہ دوران سفر مجھ سے مسائل شرعی دریافت کئے جاتے ہیں لہٰذا میں نے ایک ایسی کتاب لکھنے کا ارادہ کیا جو اس دوران میرے کام آئے۔ اگر کبھی فقہ میں کتاب لکھنے کا قصد کیا تو سید علی طباطبائی کی کتاب ''ریاض المسائل'' کی طرز پر لکھوں گا۔

شیخ مرتضیٰ انصاری نے طلباء کو وصیت کی کہ سید علی طباطبائی کی کتاب ''ریاض المسائل'' پر بحث و تحقیق کیا کرو کیونکہ یہ تمہیں تمہارے مقصد اجتہاد تک پہنچانے میں مددگار ثابت ہوگی۔

۹۔میرزا قمی۔(وفات ۱۲۳۱)

آیت اللہ ملا ابوالقاسم گیلانی رشتی جو کہ میرزا قمی کے نام سے مشہور ہیں۔علم اصول میں لکھی گئی مشہور کتاب ''قوانین الاصول'' کے مصنف ہیں۔اس کتاب نے اصول فقہ کے مبانی کو ارتقاء بخشنے کے علاوہ انہیں پائیدار بھی کیا۔

ترتیب ابواب' دستہ بندی اور تعبیرات کے لحاظ سے ایک بے نظیر کتاب ہے۔اسی وجہ سے بہت سے علماء نے اس پر حاشیے بھی لگائے اور تدریس بھی کی۔اس کے علاوہ بھی بہت سی کتب تالیف کی ہیں جن کا علمائے رجال نے اپنی کتب میں تذکرہ کیا ہے۔

قابل ذکر ہے کہ میرزا قمی نے دو رسالے بھی لکھے ہیں کہ جن میں سے ایک مسائل عبادات اور معاملات پر مشتمل ہے۔جبکہ دوسرا فقہ کے تمام ابواب پر مشتمل ہے اس کا نام جامع الشتات ہے۔یہ سوال و جوابات کا ایک مجموعہ ہے۔

جامع الشتات ایک بہترین فقہی رسالہ ہے جو کہ سوال و جوابات پر مشتمل باقی تمام رسائل پر حاوی ہے۔زمانہ تالیف سے لیکر آج تک فقہاء کے زیر مطالعہ رہا اور انہون نے اسے بہت زیادا اہمیت دی تھی اور دے رہے ہیں۔

۱۰۔شریف العلماء مازندرانی۔(وفات ۱۲۴۵)

محمد شریف بن حسن علی جو کہ شریف العلماء مازندرانی کے نام سے مشہور ہیں۔کربلا کے فقیہ اعظم' پائے کے عالم اصول اور مدرس بے نظیر تھے۔سید علی طباطبائی اور سید محمد مجاہد کے شاگردوں میں سے تھے۔اس جوان سال عالم اصول نے اتنی علمی صلاحیتوں سے مالا مال ہونے کے باوجود اگرچہ کوئی کتاب تالیف نہیں کی لیکن کربلا کے حوزہ علمیہ میں پڑھائے جانے والے تمام دروس کی نسبت ان کے دروس زیادہ پررونق ہوتے تھے۔کتاب ''امل الامل'' کے مصنف' شیخ محمد آل لیس جو کہ شریف العلماء کے شاگرد ہیں سے نقل کرتے ہیں کہ ان کے درس میں ہزار طلباء شریک ہوتے تھے کہ جن میں سے سینکڑوں تو اپنے دور کے عالم فاضل ہوتے تھے۔

ان کے شاگردوں میں سے فقہ و اصول کے جن مجتہدین نے زیادہ شہرت حاصل کی وہ یہ ہیں! شیخ اعظم مرتضیٰ انصاری' سعید العلماؔ مازندرانی' فاضل دربندی' سید محمد شفیع جاپلقی' شیخ محمد حسن آل لیس' مولی محمد مشہدی' ضوابط الاصول کے مصنف سید ابراہیم قزوینی' انہوں نے اپنے استاد کے دروس بھی لکھے۔اپنے استاد کی وفات کے بعد ایک سال سے زیادہ زندہ نہیں رہے۔

بہر حال انہوں نے علم اصول (مبحث الفاظ) میں ایک مختصر کتاب لکھی جو کہ نجف اشرف کے مدرسہ قزوینی کے کتب خانہ میں موجود ہے۔منقول ہے کہ جب ان سے پوچھا گیا کہ آپ نے علم اصول میں کوئی جامع کتاب کیوں نہیں تالیف کی تو انہوں نے جواب دیا۔

> میں نے اپنے اوقات تین حصوں میں تقسیم کر رکھے ہیں ایک حصہ مبانی اور ان پر کئے گئے اشکالات کے تفکر و تحقیق کیلئے' دوسرا ان کے جوابات کیلئے اور تیسرا درس و تدریس کیلئے مخصوص ہے لہٰذا تالیف کیلئے کوئی وقت خالی نہیں بچتا۔

سب سے پہلے جس شیعہ عالم نے درس خارج دیا وہ شریف العلماء آملی مازندرانی ہی تھے۔ان سے پہلے درس خارج رائج نہیں تھا۔اس روش کا سرچشمہ کتاب مکاسب کے مصنف شیخ انصاری اور سعید العلماء مازندرانی ہی تھے۔(۵)

کیونکہ شیخ انصاری سعید العلماء کے ہم بحث اور شریف العلماء کے ممتاز شاگرد تھے۔دوران درس بہت اشکال کرتے تھے اور شریف

العلماء جواب دیتے تھے۔ چونکہ یہ اشکال و جواب کسی کتاب پر نہیں ہوتے تھے لہٰذا رفتہ رفتہ شریف العلماء کے دروس جو کہ کتاب "معالم الاصول" پر ہوتے تھے ختم ہو گئے۔ اس وقت سے دوسرے علماء بھی خارج سے درس دینے لگے نہ کہ کتاب سے۔

اس کے بعد سے شیعہ علمی مدارس میں جب طلباء سطحی اور مقدماتی مراحل طے کر لیتے ہیں تو مجتہدین ان کیلئے درس خارج کہتے ہیں۔ درس خارج میں علمی متون کے علاوہ دوسرے علماء کے نظریات سے بھی استفادہ کیا جاتا ہے پھر خارج سے ان پر نقد و تحقیق کی جاتی ہے۔

١١۔ ملا احمد نراقی (وفات ١٢٤٥)

شیخ انصاری کے استاد آیت اللہ ملا احمد نراقی کاشانی نے علم اصول میں ایک کتاب بنام "مناہج الاصول" تالیف کی۔ اس کتاب نے خوبصورت عبارات اور بہترین روش کے ساتھ اصولی ابحاث کو ارتقاء بخشی۔

کربلا میں ملا احمد نراقی نے وحید بہبہانی کے آخری دور کے دروس میں شرکت کی پھر آیت اللہ میرزا مہدی شہرستانی اور سید محمد مہدی بحر العلوم سے استفادہ کرنے لگے۔ تعلیم مکمل کرنے کے بعد نراق (کاشان) واپس لوٹ آئے اور اپنے باپ کی وفات کے بعد عہدہ مرجعیت سنبھال لیا۔

ان کی اہم ترین تالیف "مستند الشیعہ" ہے۔ کیونکہ انہوں نے اس کتاب میں مسائل اصول اور فقہی ابحاث میں نئی روح پھونک دی اور مکمل نظریات پیش کئے۔

یہ کتاب ان کے طرز تفکر اور فقہی ذوق کی زندہ مثال ہے۔ کیونکہ یہ کتاب گرانقدر نظریات اور مفید مطالب سے سرشار ہے۔ انہوں نے اس کتاب میں استدلالِ احکام کی ایک نئی روش متعارف کروائی جو کہ صرف انہی کا کارنامہ ہے۔ اس سے پہلے ایسی روش موجود نہیں تھی۔

١٢۔ سید محمد مجاہد (وفات ١٢٤٢)

آیت اللہ العظمی سید محمد مجاہد کتاب "مفاتیح الاصول" اور "مناہل" کے مصنف ہیں۔ علم اصول کے اعتبار سے ان کی کتاب "مفاتیح الاصول" بہت ہی مفید اور گرانقدر ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے علم اصول کے متعلق علماء کے اقوال اور آراء کو زیر تحقیق قرار دیا ہے۔

"مفاتیح الاصول" کی اہمیت اسی سے ظاہر ہو جاتی ہے کہ آج بھی یہ کتاب علماء کی توجہ کا مرکز ہے۔

سید محمد مجاہد آیت اللہ بحر العلوم کے شاگرد اور آیت اللہ شریف العلماء مازندرانی کے استاد ہیں۔

١٣۔ مولیٰ محمد مشہدی (وفات ١٢٥٧)

آیت اللہ مولیٰ محمد مشہدی نے سید علی طباطبائی، شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء اور شریف العلماء مازندرانی سے کسب علم کیا۔ علم اصول میں ایک گرانقدر کتاب "اصول الفقہ" تالیف کی۔ انہوں نے اس کتاب کے ذریعے مبانی اصول کو استحکام بخشا۔ اس طرح کہ آج بھی علماء و فقہاء اس سے استفادہ کر رہے ہیں۔

۱۴۔آیۃ اللہ کلباسی (وفات ۱۲۶۱)

آیت اللہ محمد ابراہیم کلباسی اصفہانی، وحید بہبہانی اور بحر العلوم کے شاگردوں میں سے تھے۔علم اصول اور قواعد اجتہادی میں غیر معمولی کوششیں کیں۔ان کی مشہور کتاب 'اشارات الاصول' ہے کہ جس کی پہلی جلد مبادی لغویہ اور مباحث الفاظ اور دوسری جلد عقلی اور شرعی مباحث پر مشتمل ہے۔

علمائے رجال کے بقول آیت اللہ کلباسی نے تالیف وتصنیف پر تیس سال صرف کئے۔

نیز بحث صحیح واعم پر بھی ایک رسالہ لکھا۔

۱۵۔آیۃ اللہ تبریزی

آیۃ اللہ مولی احمد تبریزی نے بھی علم اصول کے ارتقاء میں اہم کردار ادا کیا۔اور اس میں ایک اہم ترین کتاب بھی تالیف کی۔یہ کتاب تین جلدوں میں ہے جلد اول صحیح واعم کی بحث سے لے کر آخر مفاہیم تک، جلد دوئم عام وخاص سے لے کر مسئلہ اجماع تک اور جلد سوئم اصالہ برائت اور اشتغال پر مشتمل ہے۔یہ کتاب ۱۲۶۸ھ اور ۱۳۱۷ھ کے درمیان لکھی گئی۔

۱۶۔آیۃ اللہ اصفہانی (وفات ۱۲۴۸)

آیۃ اللہ شیخ محمد تقی اصفہانی اپنے دور میں علم اصول کے بہت بڑے عالم سمجھے جاتے ہیں۔انھوں نے علم اصول میں کوئی مستقل کتاب تالیف نہیں کی۔صرف کتاب ''معالم الاصول'' پر ایک شرح لکھی۔جس کا نام ''ہدایۃ المسترشدین فی شرح اصول معالم الدین'' ہے یہ کتاب علم اصول میں ان کی غیر معمولی صلاحیتوں کی واضح دلیل ہے۔

معالم الاصول پر لگائے گئے حواشی میں سے یہی بہترین حاشیہ ہے۔اسی وجہ اس کے مصنف صاحب حاشیہ کے نام سے مشہور ہو گئے۔اسی حاشیہ کے ذریعے انھوں نے مبانی اصول کو استحکام بخشا۔اس حاشیہ کی اہمیت اجاگر کرنے کے لیے بس اتنا ہی کافی ہے کہ جب شیخ انصاری سے ان کے شاگردوں نے پوچھا کہ آپ نے اپنی کتاب فرائد الاصول میں الفاظ کی بحث کیوں نہیں کی یا اس کے متعلق الگ سے ایک کتاب کیوں نہیں لکھی تو انھوں نے جواب دیا کہ الفاظ کی بحث کے لیے شیخ محمد تقی کی ہدایت المسترشدین کافی ہے۔

بہر حال انھوں نے سید محسن اعرجی، سید علی طباطبائی، بحر العلوم اور شیخ جعفر کبیر سے تعلیم حاصل کی۔بحر العلوم کے درس کا لکھنا ان کی غیر معمولی صلاحیتوں کا پتا دیتا ہے۔تعلیم مکمل کرنے کے بعد اصفہان واپس لوٹ آئے اور درس وتدریس میں مشغول ہو گئے۔اپنے دور کے نابغہ روزگار تھے۔ان کے دروس میں بڑے بڑے علماء شرکت کرتے تھے۔جن میں سے ان کے بھائی کتاب ''الفصول'' کے مصنف شیخ محمد حسین، آیت اللہ سید حسن مدرس اور میرزا بزرگ شیرازی قابل ذکر ہیں۔

علم اصول پر اتنا عبور حاصل تھا کہ جب ان کے بھائی کی کتاب ''الفصول' ان کے سامنے پیش کی گئی تو مختصر مطالعہ کے بعد ہی انھوں نے اس کے بیشتر مطالب کو قابل اشکال قرار دے دیا اور کہا مجھے اس کتاب میں اور تو کوئی نقص نظر نہیں آتا مگر یہ کہ ''فصول'' کی ''صاد'' پر ایک نقطے کی کمی ہے۔حالانکہ اس

وقت کے بڑے بڑے علمائے اصول کتاب ''الفصول'' کو مرزا قمی کی تحریر کردہ کتاب ''قوانین الاصول'' پر ترجیح دیتے تھے۔ البتہ شیخ محمد تقی نے کتاب فصول کے متعلق یہ جملہ بطور مزاح کہا تھا۔

بہرحال اپنی انہی غیر معمولی صلاحیتوں کی وجہ سے اپنے اساتذہ کے نزدیک بہت محبوب تھے۔ شیخ جعفر کبیر کو اتنے اچھے لگتے تھے کہ اپنی بیٹی کی ان سے شادی کردی۔

۱۷۔ صاحب جواہر (وفات ۱۲۶۶)

آیۃ اللہ العظمیٰ شیخ محمد حسن نجفی شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء، شیخ موسیٰ کاشف الغطاء اور مفتاح الکرامہ کے مصنف سید جواد عاملی کے شاگردوں میں سے تھے۔

صاحب جواہر نے فقہ اجتہادی کی تکمیل کے لیے اپنے استاد شیخ جعفر کبیر کی روش کو اپنایا اور اس کے ارتقاء میں اہم کردار ادا کیا۔ بعد میں آنے والے علمائے اصول اور فقہاء اس حقیقت کے معترف ہیں۔ نیز ان کی مجلس درس بہت ہی پر رونق ہوتی تھی اور اس میں سینکڑوں طلباء شرکت کرتے تھے۔ ان کے شاگردوں میں سے شیخ مرتضیٰ انصاری، شیخ جعفر شوستری مرزا حبیب اللہ رشتی، شیخ محمد حسن آل یس، سید حسن مدرس اصفہانی، شیخ حسن العراقین اور فاضل ایروانی قابل ذکر ہیں۔ یہ ایسے علماء ہیں کہ فقہ اجتہادی کی تکمیل کے سلسلے میں کی گئیں ان کی خدمات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

انھوں نے مختلف علمی موضوعات پر کتب تالیف کیں۔ علمائے نجف کے بقول علم اصول میں لکھی گئی ان کی کتاب غیر معمولی خصوصیات کی حامل تھی۔ لیکن افسوس کہ یہ خطی نسخے میں تھی اور بعض وجوہات کی بنا پر اسی دور میں ہی ناپید ہوگئی۔

بہرحال کتاب ''جواہر الکلام فی شرح شرائع الاسلام'' ان کی اصولی اور فقہی صلاحیتوں کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ استدلال کے لحاظ سے یہ کتاب اس دور کی ایک بے نظیر کتاب ہے۔ شرح شرائع الاسلام میں لکھی گئی یہ پہلی کتاب ہے جو کہ اس جامع شکل میں علمی مدارس میں موجود ہے۔ شیخ محمد حسن نجفی اس کتاب کے لکھنے سے اس دور کے محققین کے پیشرو بن گئے کیونکہ شرائع الاسلام کے بعد جتنی بھی تحقیق کی گئی اس کا مرجع اصلی کتاب جواہر الکلام ہی تھی۔ اسی وجہ سے اس کے مطالب اور بحثیں آج بھی اہل تحقیق کی توجہ کا مرکز بنی ہوئی ہیں۔ زیادہ استعمال ہونے کی وجہ سے کئی بار چھپ چکی ہے۔

''کتاب جواہر الکلام'' کی خصوصیات

۱۔ طہارت سے لے کر دیات تک تمام ابواب پر مشتمل ہے۔

۲۔ اس کتاب میں تمام علماء کی آراء و نظریات ادلہ کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔ پھر ان کی تحقیق کی گئی ہے۔

۳۔ تمام کتاب میں ایک ہی اسلوب اور روش کے ساتھ مسائل بیان کیے گئے ہیں۔

۴۔ استنباط کے لحاظ سے مجتہد اس کتاب کی وجہ سے دوسری فقہی کتب سے بے نیاز ہوگئے۔

۵۔ اس کتاب میں ایسی نادر فرعات موجود ہیں جو دوسری کتب میں نہیں ہیں لیکن قابل افسوس بات یہ ہے کہ یہ کتاب اتنی

خصوصیات کی حامل ہونے کے باوجود ترتیب ابواب، تنظیم مطالب اور اصول سے فروع کی عدم تشخیص جیسے نقائص سے محفوظ نہیں ہے۔ البتہ ان نقائص کا منشاء یہ ہے کہ مصنف نے اس عنوان سے یہ کتاب تالیف نہیں کی کہ دوسرے اس سے استفادہ کریں۔

یہ بات ذہن نشین رہے کہ ان مشہور علماء، محققین اور اصولیوں کے علاوہ بھی اس دور میں بہت سے فقہاء اور اصولی موجود تھے۔لیکن ہم طوالت کے خوف سے ان کا تذکرہ کرنے سے اجتناب کرتے ہیں۔

ہاں یہ بھی یاد رہے کہ دور ششم کے علمائے اصول نے اپنی تمام تر کوششیں صرف کرتے ہوئے قواعد اصول اور فقہ اجتہادی کو ایک خاص مقام تک پہنچا دیا اور اس دور کی ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے بہترین اسلوب کے ساتھ گرانقدر کتب اصول تالیف کیں۔نتیجتاً منابع فقہ اجتہادی کو گذشتہ ادوار کی نسبت مزید ترقی ملی۔

جب بات یہاں تک پہنچ ہی چکی ہے تو اخباریوں کا ذکر بھی کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

اجتہاد کے خلاف اخباریوں کا قیام

ا۔اخباریگری کا آغاز

گیارہ سو ہجری کے آغاز میں جب یورپ کی علمی محافل میں حس گرائی کا نظریہ سامنے آیا تو فقہ اسلامی کی علمی بحثوں میں اخباریگری کا نظریہ پیش ہوا۔یورپ کی فلسفی محافل میں حس گرائی یا فلسفہ حسی کا نظریہ جان لاک (متوفی ۱۷۰۴ میلادی) اور ڈیوڈ ہیوم کے ذریعے متعارف ہوا۔اسی بناپر بعض مغربی فلاسفہ نے مسائل علمی میں حجیت عقل سے انکار کر دیا۔علمی مسائل کے حل کیلئے صرف محسوسات اور ظاہری موجودات کو قابل اعتماد قرار دیا۔

اسلامی علمی محافل میں سب سے پہلے اخباریگری کا نظریہ پیش کرنے والے علامہ میرزا محمد امین استر آبادی ہیں۔(۶) علامہ استر آبادی جان لاک سے تقریباً سوسال پہلے داعی اجل کو لبیک کہہ گئے تھے اور نظریہ فلسفہ حسی کی راہیں ہموار کرنے والے محقق فرنسیس بیکن (متوفی ۱۶۲۶ میلادی) کے ہم عصر تھے۔

بعض محققین کہتے ہیں عالم اسلام میں نظریہ اخباریگری یورپ کے فلسفہ حسی کا عکاس ہے(۷) کیونکہ دونوں نظریوں کی بازگشت ایک ہی شے کی طرف ہے اور وہ تمام ایسے عقلی احکام کو غیر صحیح قرار دینا ہے جو مستند بحس نہ ہوں۔نیز ان دونوں نظریوں کا نتیجہ بھی تقریباً ایک ہی ہے۔کیونکہ ایسے احکام عقلیہ کہ جنہیں حس ثابت نہیں کرسکتی کی مخالفت کی وجہ سے استر آبادی نے ان اعقلی ادلہ کو بھی غیر معتبر قرار دے دیا جن سے خدا کی وحدانیت اور خالقیت ثابت ہوتی ہے۔

البتہ یہ یاد رہے کہ نظریہ اخباریگری اور فلسفہ حسی میں بہت فرق ہے۔کیونکہ کہ: ایک تو یورپ کا فلسفہ حسی مبدأ معاد اور ماورائے الطبیعۃ کا منکر ہے اور کفر والحاد کو ثابت کرتا ہے جبکہ نظریہ اخباریگری کسی صورت میں بھی خالق اور غیر محسوس حقائق کے انکار کی طرف منتہی نہیں ہوتا۔بلکہ وہ ان امور کے معتقد ہیں۔صرف اتنا کہتے ہیں کہ غیر محسوس مسائل کی حقیقی اور مکمل شناخت عقلی راہوں سے ممکن نہیں

ہے۔ بلکہ ان سے صرف وحی الٰہی اور قول معصومؑ ہی پردہ اٹھا سکتے ہیں۔

دوسرا یہ کہ فلسفہ حسی عقل کو تجربات اور محسوسات کے مقابلے میں بے وقعت قرار دیتا ہے جبکہ اخباری صرف مذہبی پہلو دیکھتے ہیں اور عقل کو شرع، وحی اور کلام معصومؑ کے سامنے غیر معتبر قرار دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ شریعت کی مخالفت کرتے ہوئے مبدأ، معاد اور ماورائے الطبیعۃ کا انکار کردیں۔

بنابرایں ان دو نظریوں (اخباریگری و فلسفہ حسی) کے زمانی تقارن اور مشابہت کی وجہ سے اگرچہ ان کے درمیان ارتباط سببی و مسببی کا ادعا کرنا ممکن ہے لیکن اس پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

نظریہ اخباریگری کے اسباب

راقم کی نگاہ میں اخباریگری کے ایجاد کا اصلی سبب عقلی نظریات کے حامل (یعنی معتزلہ اور ان کے پیرو) اور ان کے مخالفین یعنی اشاعرہ کے درمیان بے مقصد جنگ و جدل تھا۔ دوسرے لفظوں میں نظریہ اخباریگری معتزلہ کے بے ضابطہ اور خشک عقلی نظریات اور نظریات اشاعرہ کا عکس العمل ہے۔ دوسرا سبب یہ تھا کہ ملا محمد محسن حد سے زیادہ یہ گمان کرنے لگے کہ نظریہ معتزلہ کی یہ بڑھتی ہوئی مقبولیت احکام شرعی کی شناخت کے عناصر خاص یعنی ترک احادیث کا موجب بنے گی۔ حالانکہ ایسے نہیں تھا۔ پس ہماری نظر میں یورپ کے اس نظریہ حس کا نظریہ "اخباریگری" کی ایجاد میں کوئی اثر نہیں ہے۔

بہرحال اخباری علمی مسائل میں افراطی ہاتھوں کا شکار ہوگئے۔ اور اپنے معتدلانہ افکار سے ہاتھ دھو بیٹھے۔ اس خوف سے کہ کہیں حد سے نہ بڑھ جائیں اس قدر پیچھے ہٹے کہ عقب نشین ہوگئے۔

بہرحال بہتر ہے کہ اخباریگری کی مرحلہ وار تاریخ رقم کی جائے۔ پھر اس پر بحث و تحقیق کی جائے۔

اخباریگری کے ابتدائی مراحل

جیسا کہ پہلے بھی اشارہ ہو چکا ہے کہ گیارہ سو ہجری کے اوائل میں علامہ میرزا محمد امین استرآبادی نے اجتہاد کے خلاف قیام کیا۔

سب سے پہلے انہوں نے مدینہ منورہ میں "الفوائد المدنیۃ" کے نام سے ایک کتاب تالیف کی۔ اس کتاب میں احکام شرعی کے استنباط کے لئے اجتہاد کو بروئے کار لانے سے انکار کردیا۔ پھر اپنے نظریات کی ترویج شروع کردی۔ اور یہ نظریہ قائم کرلیا کہ صرف رسول اکرمؐ اور آپ کے اہلبیتؑ کی احادیث ہی سے شرعی احکام کی شناخت ممکن ہے۔

شناخت احکام کیلئے قرآن، عقل اور اجماع پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ قرآن عمیق اور مشکل ترین مفاہیم پر مشتمل ہے لہذا صرف رسول گرامیؐ اور آپ کے اہلبیتؑ ہی انہیں سمجھ سکتے ہیں اور استنباط حکم کرسکتے ہیں۔ لیکن دوسرے چونکہ کلام الٰہی کے مخاطب نہیں ہیں اور زبان قرآن سے آشنا نہیں ہیں لہذا قرآن سے احکام شرعی کا استنباط کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اسی وجہ سے قرآن غیر معصوم پر حجت نہیں ہے

اجماع اس لئے معتبر نہیں ہے کیونکہ اس کے معتبر ہونے پر کوئی شرعی دلیل موجود نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک ایسی بدعت ہے جسے

اہلسنت نے کتاب وسنت کے مقابلے میں تراشا ہے۔ اور عقل کا مبدا جب تک محسوسات یا محسوسات کے قریب نہ ہو اس وقت تک حجت نہیں ہے۔ اسی وجہ سے تمام احکام کا فلسفہ اور شرعی مسائل کے حقیقی مصالح اور مفاسد درک نہیں کرسکتی۔

صرف علامہ مجلسی کے نزدیک اجماع دخولی حجت ہے۔ یعنی وہ اجماع کہ مجمعین میں قول معصومؑ شامل ہو حجت اور معتبر ہے۔ لیکن ان کا نظریہ یہ ہے کہ ایسا اجماع کبھی محقق نہیں ہوا۔ بلکہ امام زمانہؑ کی غیبت کے دوران تو ایسا اجماع ممکن ہی نہیں۔ (۸)

اخباریوں کے نظریہ پر ایک نظر

کتاب خدا، اجماع اور عقل کی عدم حجیت پر جو اخباریوں نے ادلہ قائم کی ہیں وہ کوئی خاص مستحکم نہیں ہیں بلکہ بہت ہی ناقص اور قابل اشکال ہیں۔ مصارف اسلامی سے اگر تھوڑی سی آشنائی ہو تو انہیں آسانی کے ساتھ رد کیا جاسکتا ہے۔

حجیت کتاب۔ ائمہ معصومینؑ سے بہت سی ایسی احادیث منقول ہیں جن میں انہوں نے اپنے پیروکاروں کو قرآن کی طرف رجوع کرنے کے لئے کہا ہے۔ اور حقائق اور معارف دین درک کرنے کے لئے ظاہر قرآن کی طرف راہنمائی کی ہے۔ آخر بحث میں اس پر کچھ گفتگو کریں گے۔ ایسی احادیث حجیت قرآن کی واضح دلیل ہیں وگرنہ معصومؑ کبھی بھی قرآن کی طرف رجوع کرنے کیلئے نہ کہتے۔

حجیت اجماع۔ درج ذیل دو وجوہات کی بناء پر اخباری اجماع کو قبول نہیں کرتے۔

الف۔ فقہ امامیہ میں اجماع کس حد تک قابل قبول ہے اور اسے وہ صحیح طور پر درک نہیں کرسکے۔

ب۔ عقائد اہلسنت، اجماع اور اس کے سیاسی واعتقادی اثرات کے بارے میں اخباروں کا شدید تعصب۔

فقہائے امامیہ معتقد ہیں کہ جب مکلف کو کتاب وسنت سے مسئلہ کا حکم معلوم نہ ہوسکے تو اسے چاہیے کہ وہ اجماع (یعنی آرائے فقہاء) کی طرف رجوع کرے۔ اگر فقہاء اس مسئلہ میں ایک ہی فتوی پر متفق ہیں تو وہ اس فتوی کو قبول کرے اور اس پر عمل کرے۔ کیونکہ ایک رائے پر تمام فقہاء کا متفق ہوجانا قول معصومؑ کو کشف کرتا ہے۔

قدما، متاخرین اور متاخر متاخرین میں سے عظیم فقہائے شیعہ مثلاً سید مرتضیٰ، شیخ طوسی، ابوالصلاح حلبی، شیخ انصاری شیخ نائنی اور سید بروجردی نے کاشفیت اجماع کے مختلف طریقے بیان کئے ہیں۔ انہیں ہم نے اپنی کتاب "منابع اجتہاد" کے منبع سوئم میں تفصیلاً بیان کیا ہے۔

راقم کا نظریہ ہے کہ اجماع محصل کبھی ایسے اسباب سے حاصل ہوتا ہے جن کی وجہ سے انسان مطمئن ہوجاتا ہے کہ یہ حکم واقعاً معصومؑ سے صادر ہوا ہے۔ مثلاً اہل لغت کا یہ قول کہ فلاں لفظ فلاں معنی کیلئے بنایا گیا ہے۔ یا اہل رجال کا قول کہ زید قابل وثوق شخص ہے۔ یا ایسے ظنون جو اطمینان کا باعث بن جائیں۔

دوسرا یہ کہ تقریباً پندرہ یا سترہ ایسے فقہی مسائل موجود ہیں جن کا اجماع کے سوا کوئی مدرک نہیں ہے۔

بہرحال امامیہ کے نزدیک وہ اجماع قابل قبول ہے جو رائے معصومؑ کی حکایت کرے۔ یہ وہ اجماع نہیں ہے کہ جس کے اہلسنت قائل ہیں۔ لفظ اجماع اگرچہ شیعہ سنی دونوں فرقوں میں استعمال ہوتا ہے لیکن از نظر معنی بہت فرق ہے۔ لیکن افسوس کہ اخباریوں نے

اس اشتراک لفظی کی وجہ سے شیعوں کے نزدیک قابل قبول اجماع اور اہلسنت کے نزدیک قابل قبول اجماع کو مخلوط کر دیا ہے اور ان کے درمیان موجود فرق کو نہیں سمجھ پائے۔

چونکہ اجماع اہلسنت کو اصول مذھب اور سنت رسولؐ کے منافی سمجھتے تھے لہذا بغیر سوچے سمجھے لفظ اجماع کی مخالفت کرنے لگے چاہے وہ کسی اور معنی میں ہی کیوں نہ استعمال ہو رہا ہو۔

حجیت عقل۔ عقل کے متعلق علامہ استرآبادی کا نظریہ فقہاء کے نزدیک قابل قبول نہیں ہے۔ کیونکہ فقہائے امامیہ معتقد ہیں کہ اگر کسی مسئلے کا حکم قرآن، سنت اور اجماع سے معلوم نہ ہو سکے تو عقل کے ساتھ تمسک کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے۔ کیونکہ احادیث یہ صریحاً کہہ رہی ہیں کہ عقل بندوں پر خدا کی اور خدا پر بندوں کی حجت ہے۔ دوسرا یہ کہ تمام آسمانی شریعتوں نے حجیت عقل کو قبول کیا ہے۔

علامہ استرآبادی اور ان کے پیروکاروں کو بھی اس سے انکار نہیں ہے کہ عقل حسن وقبح کو درک کر سکتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود انہوں نے شرعی احکام کی تشخیص کے سلسلے میں اطاعت عقل کو جائز قرار نہیں دیا۔

تمام عقلی احکام کو غیر معتبر قرار دینا وجدان انسان کے منافی ہے۔ غیر محسوس مسائل میں حکم عقل کو مطلق طور پر کیسے غیر معتبر قرار دیا جا سکتا ہے۔؟ جبکہ فرمان خدا اور احکام شریعت کی اطاعت کا واجب ہونا عقلی احکام میں سے ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اگر یہ حکم عقل انسان کو اطاعت پر مجبور نہ کرے تو ہزاروں غیر عقلی احکام اس پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ تعیین نہیں ہے اور تعیین اور ادراک نہ ہو تو تکلیف الہی نہیں۔ اور اگر بغیر ادراک کے اطاعت کی جائے تو اس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔

قرآن وسنت میں مقام عقل

شریعت مقدسہ میں ایسی بہت سی آیات وروایات موجود ہیں جو عقل کی بلندی مقام کو بیان کرتے ہوئے اس پر اعتماد کرنے کا حکم دیتی ہیں۔

الف۔ قرآن میں عقل، ادراک اور فکر انسانی کی مختلف تعابیر کے ساتھ تعریف کی گئی ہے اور اس کے اعلی مقام کی طرف اشارہ کیا ہے۔ یوں تو قرآن کی بہت سی آیات نے اس بات کی تصریح کی ہے لیکن بطور نمونہ صرف تین آیات پیش کرتے ہیں؟

اِنَّ فِی ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّعقلون۔ (رعد ۴)

یقیناً اس میں اہل عقل کیلئے نشانیاں ہیں۔

اِنَّ فِی ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّتَفَکَّرُوْنَ ((رعد ۳)

یقیناً اس میں غور کرنے والوں کیلئے نشانیاں ہیں۔

ان فی ذلک لذکری لاولی الالباب۔ (زمر ۲۱)

یقیناً اس میں صاحبان عقل کیلئے نصیحت ہے۔

قرآن کریم کی تقریباً اسی آیات میں عقل وفکر کو ہدایت، ایمان، عبودیت اور اطاعت کا محور قرار دیا ہے۔

ب۔ بہت سی احادیث میں حجیت عقل کی تصریح کی گئی ہے۔ مثلاً:

عن ابی الحسن (ع) حین سئل فما الحجة علی الخلق الیوم قال

العقل یعرف به الصادق علی الله فیصدقه و الکاذب علی الله فیکذبه

(کلینی، اصول کافی، کتاب عقل وجہل، ح ۲۰)

امام ابوالحسنؑ سے ایک شخص نے پوچھا: لوگوں پر حجتِ خدا کون ہے؟ فرمایا، عقل کیونکہ عقل کے ساتھ سچ کی تعین وتصدیق کی جاتی ہے اور جھوٹی بات کو عقل کے ذریعے سے ہی پہچانا اور جھٹلایا جا سکتا ہے۔

الامام الصادق (ع) حجة الله علی العباد النبی و الحجة فیما بین العباد و بین الله العقل۔

(کلینی، اصول کافی کتاب عقل وجہل، ح ۲۲)

امام صادقؑ فرماتے ہیں لوگوں پر حجت خدا رسولؐ ہیں جبکہ لوگوں اور خدا کے درمیان حجت عقل ہے۔

الامام الکاظم (ع) یا هشام ان لله علی الناس حجتین حجة ظاهرة و حجة باطنة و اما الظاهرة

فالرسل و الانبیاء و الائمة و اما الباطنة فالعقول۔

(کلینی، اصول کافی کتاب عقل وجہل، ح ۱۲)

امام کاظمؑ نے فرمایا: اے ہشام یقیناً اللہ نے لوگوں پر دو قسم کی حجت قرار دی ہیں۔ ایک ظاہری حجت اور دوسری باطنی۔ ظاہری حجت رسلؑ، انبیاء اور آئمہؑ ہیں اور باطنی حجت عقول ہیں۔

البتہ احکام عقلی اور ان کی شناخت کی بحث بہت لمبی ہے۔ ہم نے جو عقلی احکام کو اتنی اہمیت دی ہے اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ عقل کو تمام پوشیدہ اور آشکار حقائق کی شناخت کا ملاک و معیار قرار دے دیا جائے۔ بلکہ ہمارا عقیدہ ہے کہ اس عالم وجود میں ایسے حقائق بھی موجود ہیں جنہیں وحی کے بغیر عقل نہیں درک کر سکتی۔ ایسے موارد میں اگر عقل کسی حکم کو نہ پا سکے تو اسکا معنی یہ نہیں ہے کہ وہاں اصلاً حکم ہی نہیں ہے۔ ہمارا نظریہ اس کے برعکس ہے یعنی ہم معتقد ہیں کہ اگر عقل کسی حقیقت و واقعیت کو درک کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو تو اس کا یہ ادراک ہمارے لئے حجت ہے۔

بنا برایں کلی طور پر حجیت عقل سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی مطلقاً عقل کی ہر بات قابل تسلیم ہے۔ بلکہ حقائق اور ان کے ملاکات کی راہ شناخت کے بارے میں غور و فکر کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔

مستقلات عقلیہ اور بدیہی ملاکات کی شناخت میں بدون شک عقل حجت ہے۔ نیز وہ مورد جو بدیہات سے خارج ہے لیکن وہاں کسی عقلی یا نقلی دلیل میں تضاد بھی نہیں ہے تو اس وقت بھی حکم عقل حجت ہے۔

جہاں دو عقلی حکموں میں تعارض ہو جائے اور ان میں سے ایک کی نقلی دلیل تائید کر رہی ہو تو وہی حکم مقدم ہے جس کی تائید ہو رہی ہے۔

اگر دو ادلہ نقلیہ میں تعارض ہو جائے اور انمیں سے ایک کی عقلی دلیل تائید کر رہی ہو تو وہی دلیل مقدم ہے۔ جب دلیل عقلی اور دلیل نقلی میں تعارض ہو جائے تو دلیل نقلی مقدم ہے۔

بعض معتقد ہیں کہ دلیل نقلی اس صورت میں دلیل عقلی پر ترجیح رکھتی ہے جب دلیل عقلی سے مراد اس کا معنی عام ہو۔ یعنی وہ شئے جسے انسان بعنوان حکم عقل پاتا ہے۔ اور بسا اوقات وہ حکم عقل کا مورد نہیں ہوتا۔ اگر دلیل عقلی سے مراد اس کا معنی خاص ہو یعنی وہ شئے جسے عقل سلیم وہم اور ہوس نفسانی سے ہٹ کر بطور واقعی درک کرتی ہے۔ اس صورت میں دلیل نقلی کا دلیل عقلی پر مقدم ہونے کا کوئی معنی نہیں ہے۔ کیونکہ اس صورت میں دلیل عقلی درکِ واقعیت اور شناختِ حقیقت کا نام ہے اور یہی حجت باطنی ہے۔ اور یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ حجت باطنی اور حجت ظاہری میں تعارض ہو۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ جو شئے حجت ظاہری کے ذریعے سے ہم تک پہنچی ہے وہ ظاہری طور پر حجت باطنی کے متعارض ہو۔ لیکن غور و فکر کے بعد وہ تعارض ختم ہو جائے۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حجت ظاہری یعنی یقینی کلام رسولؐ و امامؑ تک دسترسی نہ ہو کہ اس صورت میں بھی اگر عقل فطری کا حکم صریحاً موجود ہو اور دلیل نقلی کے ساتھ متعارض ہو رہا ہو تو اس وقت حکم عقل مقدم ہوگا بشرطا اس سے اس کا معنی خاص مراد لیا گیا ہو۔

کتاب "حدائق الناضرہ" (ج ۱ ص ۱۳۲، ۱۲۹) میں شیخ یوسف بحرانی نے عقل فطری کو حجت قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ حکمِ شرع حکمِ عقل اور حکمِ عقل حکمِ شرع کے مطابق ہوتا ہے۔ بنابرایں اگر کسی مسئلے میں عقل حکم قطعی لگا دے تو وہ حجت ہے اور از نظر شرع بھی معتبر ہے۔ یہ تو ایسی حقیقت ہے جس پر علماء متفق ہیں۔

نظریہ علامہ مجلسی

کتاب بحارالانوار کے مصنف علامہ مجلسی کے نزدیک عقل صرف خیر و شر کے ادراک اور حق و باطل کے درمیان تمیز کی صلاحیت رکھتی ہے۔ نیز شرعی مناط اور ثواب و عقاب کا معیار ہے۔ اس صلاحیت ادراک کی وجہ سے درجات تکلیف مختلف ہو جاتے ہیں اور یہ صلاحیت علم و دانش اور عمل سے تقویت پکڑتی ہے(۹) لیکن شرعی احکام کے استنباط کے وقت عقل کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

اس سلسلے میں علامہ مجلسی عقل کو معتبر نہیں سمجھتے۔ کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ ممکن ہے عقل اپنے ادراک میں غلطی کرے۔ عقلی اشتباہات اور خطاؤں سے محفوظ رہنے کیلئے صرف وہ تفکر معتبر ہے جو شریعت کے مطابق ہو۔(۱۰)

نیز معتقد ہیں کہ شریعت کی طرف رجوع کئے بغیر عقول اور آرائے انسانی پر اعتماد کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ گمراہ ہونے اور گمراہ کرنے کا باعث بنتا ہے(۱۱)

ایک حدیث کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آئمہ علیہم السلام نے بعد از شناخت عقول باب عقل کو بند کر دیا ہے اور حکم دیا ہے کہ صرف بوقت ضرورت ان کی پیروی کرو اسی طرح عقول ناقصہ پر اعتماد کرنے سے منع کیا ہے(۱۲)

موصوف معتقد ہیں کہ خدا نے کس امر میں بھی ہمیں اپنی ذاتی رائے پر عمل کرنے کی چھوٹ نہیں دی(۱۳)

علامہ مجلسی صرف شناخت امامؑ میں عقل کو قابل اعتبار سمجھتے ہیں نہ کہ شرعی احکام کی شناخت میں مگر جب عقل اور امامؑ کی رائے ایک ہو(۱۴)

اعتقادی مسائل میں صرف احادیث کو منبع قرار دیتے ہیں نہ کہ عقول کو کیونکہ عقول ایسے مسائل درک کرنے سے قاصر ہیں۔

کہتے ہیں ہم نصِ قرآن "ما اتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتھوا (حشر ۷)" کی رو سے اصولی اور فرعی تمام امور میں رسول گرامی کی پیروی کرنے کے پابند ہیں۔ چونکہ آنحضرتؐ نے علوم اور معارف اسلامی اہلبیتؑ کے سپرد کئے ہیں۔ لہذا ہمیں انہی احدیث سے تمسک کرنا چاہیے اور حصول احکام کیلئے انہی احادیث میں تفکر کرنا چاہیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے۔(۱۵)

علامہ مجلسی کے نظریہ کے مطابق اعتقادی اصول کے حصول کیلئے صرف قرآن و روایات کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ آیات و روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا ایک ہے اس کا کوئی شریک نہیں ہے خدا کی پناہ اگر اصول اعتقادی میں لوگ عقول پر اعتماد کرنے لگ جائیں تو جہالت و نادانی ان کا مقدر بن جائے گی۔

مختصر یہ کہ علامہ مجلسی کے نزدیک ادلہ شرعی صرف سنت میں منحصر ہیں دوسری ادلہ مثلاً کتاب، اجماع اور عقل استنباط میں معتبر نہیں ہیں۔ استنباط کیلئے صرف سنتِ رسولؐ کو معتبر سمجھتے ہیں۔ اور یہ صرف اخبار کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہے۔ چونکہ قرآن کی طرح کلام رسولؐ میں بھی ناسخ و منسوخ اور محکم و متشابہ پائے جاتے ہیں لہذا ائمہؑ کی تفسیر کے بغیر معتبر نہیں ہے۔(۱۶) موجودہ دور میں اخبارِ ائمہ کے ساتھ تمسک کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے۔(۱۷) کہتے ہیں کہ اخبار ائمہؑ کے بغیر حقیقت علم حاصل نہیں ہوسکتی۔(۱۸)

بعض معتقد ہیں کہ سب سے پہلے جس عالم دین نے صریحاً عقل کو شرعی احکام کی ادلۂ استنباط میں سے قرار دیا ہے وہ یکتائے روزگار مجتہد اعظم ابن ادریس ہیں۔

لیکن سرائر اور مختلف الشیعہ جیسی بعض کتب سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے عالم تشیع کے مجتہد ابن جنید نے عقل کو ادلہ استنباط اور منابع اجتہاد میں سے قرار دیا۔ کیونکہ وہی احکام شرعی کے استنباط میں عقلی ادلہ کے ساتھ تمسک کرتے تھے۔ ان کے بعد یکے بعد دیگرے دوسرے علماء نے بھی اسے قبول کرلیا۔

ہم نے اپنی کتاب "منابع اجتہاد از دیدگاہ مذاہب اسلامی" کے منبع چہارم جو کہ عقل کے ساتھ مربوط ہے میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی ہے۔ اور ثابت کیا ہے کہ استنباطِ احکام کیلئے قرآن، سنت اور اجماع کی طرح عقل بھی ایک مستقل دلیل ہے۔ مزید تفصیل کیلئے مذکورہ کتاب کی طرف رجوع کریں۔

اخباریوں کے نزدیک مقامِ اخبار

گزشتہ مطالب سے واضح ہو چکا ہے کہ فقہائے امامیہ کے نزدیک احکام کے منابع استنباط قرآن، سنت، اجماع اور عقل ہیں۔ لیکن علامہ محمد امین استر آبادی اور ان کے پیروکاروں کے نزدیک شرعی احکام کی شناخت صرف سنت ہی سے ممکن ہے کہ جسے اخبار و احادیث ائمہؑ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ نیز ان احادیث سے مراد بھی صرف وہی احادیث ہیں جو کافی، من لایحضرہ الفقیہ، تہذیب اور استبصار جیسی معتبر کتب سے نقل کی گئی ہوں۔

چونکہ یہ افراد اخبار و روایات پر عمل کرتے ہیں اسی لئے انہیں اخباری کہا جاتا ہے۔ اخباریوں کے نزدیک اخبار

صحیح، ضعیف، شاذ (یعنی جس پر علماء عمل نہیں کرتے) مشہور (یعنی جس پر عمل کرتے ہیں)، مرسلہ، مسند، نص، ظاہر، متواتر اور خبر واحد میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اخباری احادیث کے متعلق اتنے حساس ہیں کہ دوسرے تمام ملاکات اور قوانین کو قابلِ اعتبار نہیں سمجھتے۔ جبکہ یہ سوائے جمودِ فکری کے کچھ بھی نہیں ہے۔

"صرف ظاہر روایات پر عمل کرنا باب اجتہاد کو مسدود کرنے کے مترادف ہے۔ اگر ایسا ہو جائے تو یہ فقہِ اسلامی اور اسلام کی اجتماعی زندگی پر کاری ضرب لگانے کے برابر ہے۔ یہ فقہ کو ایسے مقام پر لا کھڑا کرے گا کہ جہاں انسان مادی و معنوی زندگی کے تحولات کے سامنے بے بس ہو جائے۔

مسلکِ اخبار کی اشاعت کے محرکات

اخباری مسلک کے بانی علامہ محمد امین استر آبادی نے اپنے نظریات اور مسلک کی اشاعت و اثبات کیلئے اپنی کوششوں کا آغاز کیا۔ ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ ان کی مراد بر آئی۔ عراق کے مشہور علماء نے ان کے نظریات کو قبول کر لیا۔ عراق کا مقدس شہر کربلا اس مسلک کی اشاعت کا مرکز قرار پایا۔ اس دور میں جن فقہاء نے اخباری مسلک کو قبول نہیں کیا لوگوں میں بے حیثیت ہو کر رہ گئے۔ دوسری طرف اخباریوں اور مجتہدوں کے درمیان سرد جنگ شروع ہوگئی۔ اخباریوں نے اپنی بھرپور طاقت کے ساتھ مجتہدین کی مخالفت شروع کر دی۔ یہ سلسلہ یونہی چلتا رہا اور اخباری مسلک میں روز بروز وسعت پیدا ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ استاد کل وحید بہبہانی جیسی علمی شخصیت سامنے آئی۔ ان کے آنے سے کربلا سمیت عراق کے تمام شہروں سے اخباریوں کے مسلک کا شیرازہ بکھر گیا۔

مسلکِ اخبار کی ابتدا اور اشاعت کے عوامل

اجتماعی، فکری اور ثقافتی کی طرح ہر نئے رونما ہونے والے امر کے کچھ علل و اسباب ہوتے ہیں کہ اگر ان کی تحلیل و تحقیق کی جائے تو ایک حد تک اس امر کی ماہیت اور خصوصیات پہچانی جا سکتی ہیں۔ اور اس کے مختلف ابعاد کی شناخت ہو سکتی ہے۔

اسی بنا پر ہم مسلکِ اخبار کے فکری و اجتماعی علل و اسباب کو زیرِ بحث لاتے ہیں۔

ا۔ اجتہاد کے متعلق اخباریوں کی غلط رائے

اجتہاد کے متعلق اخباریوں کی غیر علمی رائے کی وجہ سے انہوں نے یہ نظریہ قائم کر لیا کہ اجتہاد نصوص اور عناصر خاصہ یعنی اخبار و احادیث کے متروک ہونے کا موجب بنتا ہے۔ چونکہ اخباریوں نے اصول و اجتہاد میں صحیح طور پر غور نہیں کیا لہٰذا یہ سمجھنے لگے کہ اگر شناخت احکام کیلئے اصول و اجتہاد کو بروئے کار لایا گیا تو عناصر خاصہ اپنی حیثیت کھو دیں گے اور عناصر مشترک میں بدل جائیں گے۔ حالانکہ مجتہدین معتقد ہیں کہ احکام شرعیہ کے استنباط اور فروعات کو اصول پر منطبق کرنے کیلئے اجتہاد اور فقہی اصول کو بروئے کار لانے سے نہ ہی عناصر خاصہ کی اہمیت کم ہوئی ہے نہ ہوگی۔ بلکہ شناخت احکام میں ہر ایک کی اپنی حیثیت ہے۔

۲۔ اجتہاد میں اہلسنت کی پیش قدمی

قبل اس کے کہ شیعوں کو اجتہاد کی ضرورت محسوس ہوتی اہلسنت چونکہ ائمہ معصومینؑ کو تسلیم نہیں کرتے تھے لہٰذا جدید مسائل کے احکام کیلئے انہیں اجتہاد کی احتیاج محسوس ہوئی۔ اسی وجہ سے اجتہاد اور علم اصول میں وہ شیعوں سے مقدم ہیں حتی کہ دوسری صدی کے اواخر میں ان کے بعض علماء نے اس سلسلے میں کتب بھی تالیف کیں مثلاً علامہ ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم، شافعی مذہب کے پیشوا محمد بن ادریس شافعی اور علامہ محمد بن حسن شیبانی وغیرہ۔

حالانکہ اس وقت تک علمائے شیعہ نے اس بارے میں کوئی کتاب تالیف نہیں کی تھی۔ چوتھی صدی کے اوائل یعنی غیبت صغریٰ کے اواخر میں بعض علمائے شیعہ نے اس وادی میں قدم رکھا مثلاً

ابو محمد حسن بن علی جو کہ ابن عقیل عمانی کے نام سے مشہور ہیں اور ابو منصور صرام نیشاپوری نے بالترتیب "المستمسک بحبل آل الرسول"، اور "بیان الدین فی الاصول و ابطال القیاس"، تالیف کیں۔

ابو علی محمد بن احمد کاتب اسکافی جو کہ ابن جنید کے نام سے مشہور ہیں نے اس بارے میں "تہذیب الشریعہ فی احکام الشریعہ" لکھی پہلے یہ کتاب بیس جلدوں پر مشتمل تھی پھر خود ہی انہوں نے اسے مختصر کر کے نیا نام "المختصر الاحمدی للفقہ المحمدی" تجویز کیا۔

علامہ محمد بن احمد جو کہ ابن داود کے نام سے مشہور ہیں انہوں نے بھی ایک کتاب لکھی ہے۔ بہر حال وادی اجتہاد میں چونکہ پہلا قدم اہلسنت نے رکھا تھا لہٰذا اخباریوں نے یہ غلط رائے قائم کر لی کہ اہلسنت نے اس وجہ سے اجتہاد کی بنیاد رکھی ہے تاکہ اپنے آپ کو معصومینؑ کی احادیث سے بے نیاز کر سکیں۔ بعبارت دیگر اہلبیت نبوتؑ سے دور ہونے کی وجہ سے اہلسنت کو اپنی علمی احتیاج اور فقہی منابع کی کمی کے جبران کیلئے اجتہاد کے سوا کوئی چارہ نظر نہ آیا۔ لیکن روایات معصومینؑ کے ہوتے ہوئے شیعوں کو اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر بعد میں شیعوں میں بھی اجتہاد نے راہ بنالی ہے تو در حقیقت یہ اہلسنت سے ماخوذ ہے۔ چونکہ اجتہاد اہلسنت باطل اور غیر قابل اعتبار ہے لہٰذا اجتہاد امامیہ بھی باطل اور غلط ہے۔ نیز انہیں اہلبیتؑ کی احادیث سے دور رکھنے کا ایک وسیلہ ہے لیکن اخباریوں کی یہ رائے تین وجوہ سے باطل ہے۔

الف: خود ائمہ معصومینؑ کے زمانے میں آپ کے بعض اصحاب نے علم اصول میں کتب تالیف کی ہیں۔ مثلاً امام جعفر صادق علیہ السلام کے صحابی ابو محمد ہشام بن حکم کوفی شیبانی نے "مباحث الفاظ"، میں ایک رسالہ تالیف کیا۔ امام رضاؑ اور امام تقیؑ کے صحابی فضل بن شاذان ازدی نیشاپوری نے باب "اجتماع امر ونہی"، پر ایک کتاب لکھی۔

امام حسن عسکریؑ کے صحابی ابو سہیل اسماعیل بن نوبختی نے "عام وخاص"، کے متعلق ایک رسالہ تالیف کیا۔

حسن بن موسیٰ نوبختی نے حجیت خبر واحد پر ایک مختصر سی کتاب لکھی۔

ب: سب سے پہلے امام باقرؑ اور امام صادقؑ نے قواعد اصول اور مطالب اجتہاد بیان فرمائے۔ اس طرح کہ آپؑ اپنے صحابہ کو قواعد لکھواتے تھے بعد میں صحابہ نے انہیں کتابی شکل میں جمع کر دیا۔ مثلاً:

اصول آل الرسولؑ۔ اس کتاب میں علامہ محمد ہاشم موسوی خوانساری نے احادیث قواعد فقہ کو اصول فقہ کی ترتیب کے لحاظ سے جمع کیا ہے۔

علامہ عبداللہ الحسینی الغروی کی کتاب "الاصول الاصلیہ"۔ بعض کا کہنا ہے کہ اصول فقہ میں لکھی گئی یہ سب سے بہترین کتاب ہے۔

علامہ محمد بن الحسن العاملی کی کتاب "الفصول المہمہ فی اصول الائمہ" اصول کے قواعد کلی پر مشتمل ایک جامع کتاب ہے۔

ج: امامیہ سے پہلے اہلسنت کا وادی اجتہاد میں قدم رکھنا دلیل نہیں بن سکتا کہ روش اجتہاد میں شیعوں نے ان کی تقلید کی ہے اور اجتہاد اہلسنت کی طرف سے شیعوں میں آیا ہے۔ بلکہ حقیقت میں اجتہاد اجتماعی اور دائمی قوانین کے مجموعہ کا نام ہے۔ چونکہ اہلسنت نے علوم اہلبیتؑ سے استفادہ نہیں کیا لہٰذا انہیں شیعوں سے پہلے اجتہاد کی ضرورت محسوس ہوئی۔ لیکن یہ ان کے رشد و کمال کی دلیل نہیں ہے بلکہ ان کے لئے حالات اس کا تقاضا کر رہے تھے۔ نیز امامیہ کا دیر سے فکر اجتہاد کرنا ان کی پس ماندگی کی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ امامیہ کو روایات معصومینؑ کے ہوتے ہوئے اجتہاد کی ضرورت ہی نہیں تھی کہ وہ اس کے در پے ہوں۔ ہاں جب ظاہری طور پر شیعوں کی ائمہ علیہم السلام تک دسترسی ممکن نہ رہی تو اس وقت شیعہ جدید مسائل کے حل کیلئے احادیث اور منابع کی طرف رجوع کرنے پر مامور ہوئے۔ یہیں سے اجتہاد ایک ضرورت بن کر سامنے آیا۔

کلام علامہ اعرجی

اس سلسلے میں ہم فقیہ اعظم عالم اصول سید محسن اعرجی کاظمی کا کلام نقل کرتے ہیں جو کہ سند کہ حیثیت رکھتا ہے وہ اپنی گرانقدر کتاب 'وسائل الشیعہ الی احکام الشریعہ میں کہتے ہیں:

> اہلسنت کو شیعوں سے پہلے علم اصول اور قواعد اجتہاد کی ضرورت محسوس ہوئی کیونکہ وہ ائمہ ہدیٰ سے بے بہرہ تھے۔ ان کا منبع استفادہ صرف قرآن وسنت نبویؐ تھے کہ جن سے استفادہ کرنا بھی کوئی آسان کام نہیں تھا۔ کیونکہ قرآن تو کلی مفاہیم پر مشتمل ہے اور سنت رسولؐ عصر صحابہ کے گزرنے کے بعد ابہامات میں گھر گئی۔ اس طرح کہ صرف اجتہاد کے ذریعے سے ہی ان سے استفادہ کیا جا سکتا تھا۔ جبکہ صاحبان شریعت اور ائمہ معصومینؑ کے ہوتے ہوئے شیعوں کو کسی مشکل کا سامنا نہیں کرنا پڑتا تھا۔ ضرورت پڑنے پر خود جا کر براہ راست ائمہ معصومینؑ سے پوچھ لیتے تھے۔
>
> غیبت کبریٰ تک یہی سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ آہستہ آہستہ امامیہ کو بھی اجتہاد کی ضرورت محسوس ہونے لگی۔ لہٰذا ابن عقیل عمانی، ابن جنید اسکافی، سید مرتضی، شیخ مفید، شیخ طوسی ابی الصلاح، ابی المکارم، ابن ادریس، محقق، علامہ، شہید اول جمال الدین اور شہید ثانی زین الدین نے قواعد اجتہاد میں کتب تالیف کیں اور یہ سلسلہ آج تک جاری ہے۔
>
> عصر غیبت میں شیعوں کیلئے اجتہاد ایک ایسی ضرورت ہے جو قابل انکار نہیں۔ کیا صرف اس وجہ سے کہ ہم سے پہلے اہلسنت نے اجتہاد کو بروئے کار لایا ہے اجتہاد سے کنارہ کشی کی جا سکتی ہے تا کہ ہم پر تقلید کا داغ نہ لگے؟ باوجود اس کے کہ قواعد اجتہاد اور علم اصول میں نہ ان کے پیروکار تھے نہ ہیں۔

مختصر یہ کہ اجتہاد اہلسنت کا خاصہ نہیں ہے بلکہ ایک ایسی ضرورت ہے کہ بعض کو پہلے محسوس ہوئی اور بعض کو بعد میں۔
کوئی بھی کسی کے تابع نہیں ہے۔ ہر صحیح و سالم انسان کو تشنگی کا احساس ہوتا ہے لیکن ممکن ہے ایک کو پانی کی پہلے ضرورت پڑ جائے جبکہ دوسرے کو بعد میں۔ لیکن اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ دوسرے نے پہلے کی تقلید کی ہے۔ بلکہ دونوں کے احساسات کی اپنی جداگانہ حیثیت ہے جن کا آپس میں کوئی ربط نہیں ہے۔

علم اصول کسی دور میں بھی علم فقہ سے جدا نہیں رہا۔ بلکہ فقہ کی وجہ سے ہی اصول کی بنیاد پڑی جس طرح علم فقہ علم حدیث سے جدا نہیں ہے بلکہ علم فقہ نے علم حدیث کی گود ہی میں پرورش پائی ہے۔

علم اصول اور علم فقہ میں اتنا گہرا تعلق ہے کہ اصول کو اصول فقہ کہتے ہیں۔ اصول اور فقہ کے درمیان وہی نسبت ہے جو منطق اور فلسفہ کے درمیان ہے۔ بعض تو کہتے ہیں علم اصول اور قواعد اجتہاد علم فقہ کا مقدمہ اور اساس ہے۔ اسی وجہ سے بعض نے علم فقہ کی یوں تعریف کی ہے کہ فقہ نام ہے ادلہ اور منابع تفصیلی سے احکام شرعی کے جاننے کا۔

اجتہاد ایک اجتماعی اور تاریخی ضرورت

مسئلہ اجتہاد ایک ایسی شئے نہیں ہے جو اسلام کے فقہی مسائل کے ساتھ مخصوص ہو بلکہ ایسے تمام قوانین جو معاشرے اور انسان کی اجتماعی زندگی کیلئے وضع کئے گئے ہوں اسی صورت میں قابل دوام ہوں گے جب تحولات زندگی کے ساتھ ساتھ ان میں بھی وسعت پیدا ہوتی رہے اور ہر نئے مسئلہ کا ان کے پاس حل موجود ہو۔ قوانین بشری کے متعلق تو کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ انسان محدود ہے لہٰذا اس کے بنائے گئے قوانین بھی محدود ہوں گے اور ایک خاص زمانے تک ہوں گے، تغیرات زمانہ کے ساتھ اصل قانون تبدیل نہیں ہوگا البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ کسی مورد میں اصل قانون تو محفوظ رہے لیکن اس کی فروعات اور مصادیق میں تبدیلی واقع ہو جائے۔ جس طرح کہ ریاضی، فیزکس، کیمیا اور بعض اجتماعی قوانین ہیں۔

لیکن فقہ اسلام کے قوانین چونکہ جاودانی اور ناقابل تغییر ہیں لہٰذا طبعی طور پر جامع اور کلی ہیں۔ اگر ظاہری طور پر جامع نہ بھی ہوں تو اجتہاد اور ملاکات کے ذریعے انہیں جامع اور کلی قرار دیا جاسکتا ہے۔ تاکہ جدید مسائل اور موضوعات کی تبدیلی کے وقت بھی فقہ اسلامی قانع کنندہ اور جواب دینے کے قابل ہو سکے۔

حوادث زمانہ کے سامنے بے بس نظر نہ آئے۔ انسان کی اجتماعی زندگی سے خارج نہ ہو جائے۔ یہ بات صرف اجتہاد کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ کیونکہ انسانی تاریخ اور جامعہ بشری ہمیشہ سے تغیر پذیر رہے ہیں اور ان میں وسعت پیدا ہوتی رہی ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اسی مناسبت سے اجتماعی قوانین میں بھی وسعت پیدا ہونی چاہیے تاکہ وہ نئے مصادیق پر منطبق ہو سکیں۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ اجتہاد ایک اجتماعی اور تاریخی ضرورت ہے اور مختلف ادوار میں اس کی ضرورت بڑھتی رہی ہے۔ شیخ محمد بن یعقوب کلینی اور شیخ صدوق کے والد علی بن بابویہ جو غیبت صغریٰ میں تھے۔ پہلے مرجع تقلید ابن قولویہ جو کہ غیبت کبریٰ کے اوائل میں تھے۔ ان کے زمانے میں۔ ایک حد تک اجتہاد کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اسی ضرورت کے مطابق قواعد اجتہاد اور علم اصول نے ترقی کی۔

شیخ طوسی، شیخ مفید اور سید مرتضیٰ کے دور میں اس ضرورت میں اضافہ ہو گیا اور اسی مناسبت سے اجتہاد نے بھی ترقی کی۔ نیز یکتاء روزگار اور جواں سالہ مجتہد ابن ادریس، علامہ حلی، شہید اول، شرائع الاسلام کے مصنف محقق اول اور محقق ثانی کے ادوار میں ضرورت اجتہاد میں مزید اضافہ ہوا اور اسی لحاظ سے علمِ اصول اور قواعدِ اجتہاد نے بھی ترقی کی۔

پس در حقیقت ضرورت اجتہاد خود رسول گرامیؐ کے زمانے میں بھی تھی، جو کہ زمانہ تشریع تھا۔ اہلسنت کا شیعوں سے پہلے اجتہاد کی ضرورت کے محسوس کرنے کا معنی یہ نہیں ہے اجتہاد اور علم اصول انہی کے ایجاد کردہ ہیں جنہیں ان کی پہلے ضرورت پڑی۔

امامیہ میں بے بنیاد عقلی اور فلسفی مباحث کا رائج ہونا

نظریہ اخباریگری کے وجود میں آنے کا تیسرا سبب یہ تھا کہ امامیہ میں بے بنیاد فلسفی اور عقلی بحثیں رائج ہو چکی تھیں۔ یہاں تک کہ بعض عقلی و فلسفی کو اصل قرار دیتے ہوئے ان روایات کو ترک کر دیتے تھے یا تاویل کر دیتے تھے جو ان کی فلسفی اور عقلی مبانی کے موافق نہیں ہوتی تھیں۔ معمولاً ہر افراط و تفریط کا ایک عکس العمل اور ردعمل ہوتا ہے۔ اسی بنا پر عقل پر افراط کی حد تک بھروسہ کرنے کی وجہ سے نظریہ اخباریگری وجود میں آیا۔

کلام محدث جزائری

شاہد کے طور پر ہم انوار نعمانیہ (ج ۳، ص ۱۲۹) سے جلیل القدر محدث سید نعمت اللہ جزائری کا کلام نقل کرتے ہیں۔ موصوف اسی ضمن میں فرماتے ہیں:

> انبیاء کرامؑ کے بیشتر صحابہ نے ایسے افراد کی پیروی کی ہے جو اہل قیاس اور فلسفی تھے۔ عقول اور عقلی استدلالات پر تکیہ کرتے تھے۔ آنحضرتؐ کے ان فرامین کو قبول نہیں کرتے تھے جو ان کی عقول کے مطابق نہ ہوں۔ منقول ہے جب حضرت عیسیٰؑ نے افلاطون کو دین الٰہی کی دعوت دی تو اس نے یہ کہتے ہوئے ان کی دعوت رد کر دی کہ دین و شریعت تو ان کیلئے ہے جو عقل کے لحاظ سے کمزور ہوں نہ میرے لئے یا میری مثل ان افراد کیلئے جو شریعت پیغمبران سے بے نیاز ہیں۔ (۱۹)

ہاں ہمارے علماء نے ایسے افراد کی پیروی کی ہے جنہوں نے ظاہری طور پر تو ایسی باتیں نہیں کیں اور نہ ہی دین الٰہی سے بے نیازی کا اظہار کیا ہے لیکن عملاً یہ بھی انہی کی طرح ہیں۔ کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ اگر عقلی دلیل شرعی دلیل کے منافی ہو تو شرعی دلیل کو یا تو چھوڑ دیا جائے یا پھر عقلی دلیل کے ساتھ اس کی تاویل کر دی جائے۔ اسی نظریہ کی بنا پر علماء نے مسائلِ اصول میں ایسے مطالب کو بھی قبول کر لیا ہے جو شرعی ادلہ کے منافی ہیں۔ مثلاً نظریہ ''عمل میں احباط کی نفی'' پر ایسی ادلہ قائم کی ہیں جو ظن آور بھی نہیں ہیں لیکن انشاء اللہ ہم اپنی کتاب ''انوار القیامہ'' میں اثبات احباط (۲۰) پر ایسی سیر حاصل بحث کریں گے کہ تمام شبہات ختم ہو جائیں گے۔

عقل پر اعتماد کرنے والوں کا ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ انہوں نے ''سہوالنبیؐ'' کا انکار کیا ہے ان کا کہنا ہے کہ نبی اکرم نماز میں بھی مرتکب سہو نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اگر نماز میں سہو ممکن ہو تو دوسرے احکام میں بھی ممکن ہے۔ پس معلوم ہوا علماء نماز میں سہوالنبیؐ کے قائل

نہیں ہیں۔ حالانکہ بہت سی احادیث سے نماز میں سہوالنبیؑ ثابت ہو چکا ہے۔ (۲۱)

حالانکہ ان روایات میں یہ علت بھی بیان کی گئی ہے کہ نماز میں سہو نبیؐ امت کیلئے رحمت ہے۔ تاکہ اگر کوئی نماز میں بھول جائے تو دوسرے اس کی ملامت نہ کریں۔

مرحوم جزائری مزید لکھتے ہیں:

اصولی فرعی مسائل کو استحسانات عقل پر مبتنی کرتے ہیں۔ جو استحسان عقل کے مطابق ہو اسے لے لیتے ہیں اور جو موافق نہ ہو اسے رد کر دیتے ہیں۔ شرعی دلیل پر عمل کرنے سے پہلے عقلی دلائل کو ضرور دیکھتے ہیں پھر شرعی دلیل کو بعنوان مؤید ذکر کرتے ہیں اور اصل و مدار عقلی دلیل کو قرار دیتے ہیں۔

پھر جزائری مرحوم اصل بحث میں وارد ہوتے ہیں اور کہتے ہیں:

اے عقل کو ملاک قرار دینے والو! کیا عقل سے تمھاری مراد عقول عامہ ہے یعنی عقلی دلیل ایسی دلیل ہے جو تمام عقلاء کے نزدیک قابل قبول ہے؟ یا مراد یہ ہے کہ ہر مستدل اپنی عقل کی بیان کردہ ادلہ قبول کر لے؟

اگر آپ کی مراد معنی اول ہے تو معلوم ہونا چاہیے کہ آج تک ایسی کوئی عقلی دلیل سامنے نہیں آئی جو تمام عقلاء کے نزدیک قابل قبول ہو۔ جیسا کہ بعض محققین نے اعتراف کیا ہے کہ اثبات واجب پر قائم کی گئیں تمام عقلی ادلہ ناقص ہیں کیونکہ یہ ادلہ بطلان تسلسل پر مبتنی ہیں اور برہان بطلان خود ناقص ہے۔ (۲۲)

اور اگر مراد معنی دوئم ہے تو پھر حکماء و زنادقہ کو کافر اور معتزلہ و اشاعرہ کو فاسق قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح مخالفین پر طعن و تشنیع جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ایک نے اسی مسلک کو اپنایا ہے جس کی طرف اس کی عقل نے راہنمائی کی ہے۔ پس چونکہ اس نے اپنے وظیفہ پر عمل کیا ہے لہٰذا خطا کار نہیں ہے۔ بنابرایں دونوں معنی صحیح نہیں ہیں۔ محدث جزائری کہتے ہیں ممکن ہے کوئی ہم سے یہ سوال کرے کہ کیا تمہارے نزدیک کوئی بھی عقلی دلیل قابل قبول نہیں ہے؟ ہم جواب دیں گے کہ عقلی دلیل کی تین قسمیں ہیں۔ قسم اول وہ دلیل عقل بدیہی جو کسی شئے سے متعارض نہ ہو رہی ہو مثلاً ایک دو کا نصف ہے اور وہ شئے جو بالبداہہ مساوی ہو مثلاً قوانین ریاضی جیسے ۲×۲=۴

قسم دوئم۔ وہ عقلی دلیل جس کا شرعی دلیل کے ساتھ تعارض ہو رہا ہو۔ لیکن کوئی دوسری شرعی دلیل اس کے موافق ہو۔ یہاں بھی پہلی قسم کی طرح عقلی دلیل شرعی دلیل پر مقدم ہے۔ لیکن اس وجہ سے نہیں کہ وہ عقلی دلیل ہے بلکہ مقدم اس لئے ہے چونکہ درحقیقت یہاں دو شرعی ادلہ میں تعارض ہو رہا ہے۔ لہٰذا ہم نے اس شرعی دلیل کو ترجیح دی ہے جس کے عقلی دلیل موافق ہے۔

قسم سوئم۔ عقلی اور شرعی دلیل میں تعارض ہو رہا ہو جبکہ کوئی اور شرعی دلیل عقلی دلیل کی تائید بھی نہ کر رہی ہو تو اس صورت میں شرعی دلیل کو ترجیح دی جائے گی اور عقلی دلیلکو ترک کر دیا جائے گا کیونکہ ائمہ معصومینؑ نے شناخت احکام کے سلسلے میں عقول پر اعتماد کرنے سے منع کیا ہے۔ کیونکہ عقول فلسفہ احکام اور ان کے ملاکات کی شناخت کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔

علامہ مجلسی تعارض ادلہ کے وقت ہمیشہ شرعی دلیل کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ ان کا نظریہ ہے کہ خطائے عقل فراوان ہے جبکہ ائمہ علیھم

السلام خطاء سے محفوظ ہیں۔ لہٰذا کہتے ہیں کہ احادیث کے آگے سر تسلیم خم کر دے۔ اگر تیری عقل انہیں درک کر لے تو ان پر تفصیلی ایمان لے آ وگرنہ اجمالی ایمان پر اکتفا کر کبھی کسی حدیث کو رد نہ کرنا کیونکہ تیری عقل ضعیف ہے۔ ممکن ہے کوئی حدیث ائمہ معصومینؑ سے صادر ہوئی ہو لیکن تیری عقل نے اسے صحیح طور پر درک نہ کیا ہو۔ (۲۳)

علامہ مجلسی اپنے شاگردوں کیلئے جو اجازہ نامے لکھتے تھے ان میں یہ تاکید ضرور کرتے تھے کہ آثار ائمہؑ کی پیروی کرنا۔ (۲۴)

لیکن حق یہ ہے کہ اگر دلیل عقلی قطعی کے ساتھ شرعی دلیل کا تعارض ہو جائے تو دلیل عقلی کو دلیل ترجیح دینی چاہیے کیونکہ شرعی دلیلکی دلالت لفظ کے ظہور ظنی سے حاصل ہوتی ہے اور یہ کبھی دلیل قطعی کے ساتھ معارض نہیں ہو سکتی۔

۴۔ علمائے اہلسنت کے استدلال کا اتباع

نظریہ ''اخباریگری'' کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ بعض علمائے شیعہ علم اصول کے بعض مطالب میں علمائے اہلسنت کی پیروی کرتے تھے مثلاً ابن ابی عقیل عمانی' ابن جنید اسکافی' علامہ حلی' شہید اول اور شہید دومؒ نے علم اصول میں بعض ایسی ادلہ کے ساتھ تمسک کیا ہے جو عضدی اور ابن حاجب جیسے علمائے اہلسنت کے کلمات میں پہلے سے موجود تھیں۔ گویا یہ بات اخباریوں کو سخت ناگوار گزری اور گمان کرنے لگے کہ شیعہ مذہب کے مخالفین کی دلیل کسی صورت میں بھی قابل اعتماد نہیں ہے۔

کلام علامہ استر آبادی

ان علمائے امامیہ پر اعتراض کرتے ہوئے جنہوں نے ادلہ اصول میں اہلسنت کی تقلید کی ہے۔ علامہ ملا محمد امین استر آبادی اپنی کتاب ''الفوائد المدنیہ'' (ص ۳۰) پر کہتے ہیں:

> میری نظر میں سب سے پہلے محمد بن احمد بن جنید اور حسن بن ابی عقیل نے راہ ائمہؑ سے انحراف کیا ہے اور علم اصول میں ان افکار اور عقلی ادلہ پر تکیہ کیا ہے جو اہلسنت کے درمیان رائج تھیں۔

علامہ محمد امین استر آبادی کے نزدیک چونکہ شیخ مفید نے اصولیوں کے افکار پھیلانے میں اہم کردار ادا کیا ہے لہٰذا وہ ان کی روش پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> چونکہ شیخ مفید ان دونوں (ابن جنید' ابن ابی عقیل) کی کتب کی تعریف کیا کرتے تھے لہٰذا متاخرین میں انہی کی روش رائج ہو گئی۔

نیز علامہ استر آبادی چونکہ علامہ حلی کو علم اصول میں شیخ مفید کا پیروکار سمجھتے ہیں لہٰذا ان پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> یہی روش منزل ارتقاء تک پہنچی تو علامہ حلی کا دور آ گیا۔ انہوں نے اہلسنت کے درمیان رائج بہت سے قواعد اصول قبول کر لئے پھر شہید اول اور ثانی نے بھی ان کی تقلید کی۔

یہ بھی علامہ استر آبادی کا کہنا ہے کہ اسلام دو مرتبہ خراب ہوا۔ پہلی دفعہ سقیفہ بنی ساعدہ میں اور دوسری بار علامہ حلی کے زمانے میں۔ کیونکہ انہوں نے علمائے اہلسنت کے قواعد کو علمائے شیعہ میں رائج کیا۔

البتہ نظریہ "اخباریگری" کے بانی کو علمائے اصول کے خلاف ایسی باتیں کرنے کا حق پہنچتا ہے۔ کیونکہ وہ ان کی قدرت استدلال کو پہچان چکے تھے اور چاہتے تھے کہ ایسی باتوں سے ان کی قدرت استدلال اور استحکام کلام کو مذہبی محسوسات کے زیرنگین لاسکیں۔ کیونکہ گذشتہ علمائے اصول کے بھی اجتہادی افکار تھے جو استادکل وحید بہبھانی کے زمانے میں ظاہر ہوئے اور نظریہ "اخباری گری" کی بنیادیں تک مسمار کردیں۔

۵۔ اخباریوں کا عوام پسندانہ کلام

نظریہ "اخباریگری" کی اشاعت کا پانچواں سبب یہ تھا کہ انہوں نے ایسی باتیں کیں جو عوام میں بہت مقبول تھیں۔ کیونکہ اخباری کہتے تھے کہ ہم فقط اور فقط فرامین معصومؑ اور ان کی احادیث وروایات کے پابند ہیں۔ غیر معصومؑ کی کوئی بات قابل عمل نہیں ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر ہم اس طریقہ پر عمل کریں تو بارگاہ الٰہی میں جوابدہ نہیں ہوں گے۔

اسی ضمن میں سید نعمت اللہ جزائری کہتے ہیں:

اگر بروز قیامت عدالت الٰہی میں ایک اخباری کو پیش کیا جائے اور اس سے یہ سوال کیا جائے کہ تونے کیا کیا ہے؟ اور وہ جواب دے میں نے ائمہ معصومینؑ کے فرامین پر عمل کیا ہے۔ اگر نص تھی تو اس پر عمل کیا ہے اگر نص موجود نہ تھی تو احتیاط کی ہے۔ کیا کوئی ایسا صاحب عقل ہے جو کہے کہ خدا ایسے شخص کی ملامت کرے گا' اسے دوزخ میں ڈالے گا اور اس پر عذاب نازل کرے گا۔

دوسری طرف اگر کوئی شخص (یعنی اصولی) روایات کی پروا نہیں کرتا مختلف بہانوں سے انہیں رد کر دیتا ہے اور ان پر عمل پیرا نہیں ہوتا۔ ایسے شخص کو اللہ بہشت عطا کرے۔ ہرگز ایسا نہیں ہوسکتا۔ (۲۵)

جیسا کہ آپ نے ملاحظہ کیا کہ ظاہری طور پر یہ کلام بہت ہی خوبصورت اور پسندیدہ ہے۔ درحالانکہ اگر صحیح وغیر صحیح تمام روایات پر عمل کیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہمیں اشتباہات اور جہالت کے آگے سر تسلیم خم کرنا پڑے گا اور بندگی وعبادت میں اندھی تقلید کرنی پڑے گی۔ ہاں اگر روایات سے صحیح طور پر قول معصومؑ معلوم ہوجائے تو بلاشبہ اس پر عمل کرنا واجب ہے اور ہر قسم کی رائے زنی سے اجتناب ضروری ہے۔ اصولی بھی اس مطلب کو بلا چون وچرا قبول کرتے ہیں۔ لیکن اخباریوں کی مراد یہ نہیں ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ جب بھی روایت سنو تو سر جھکالو' آنکھیں بند کرلو' ہر قسم کی فکر سے بے نیاز ہوجاؤ' سب کچھ راوی پر چھوڑ دو یہ بھی نہ پوچھو کہ راوی کون ہے اور روایت کیسی ہے؟

البتہ یہ یقینی ہے کہ ایسا نظریہ غلط ہے اور قابل قبول نہیں ہے۔

۶۔ اصول شیعہ میں بعض اصطلاحات اہلسنت کا نفوذ

نظریہ "اخباریگری" کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ اہلسنت کے علمائے اصول کی بعض اصطلاحات شیعوں کی اصولی بحثوں میں داخل ہوگئیں۔ یہ اصطلاحات اگرچہ ظاہری طور پر باہم مشابہہ ہیں لیکن معنی اور استعمال کے لحاظ سے کاملاً مختلف ہیں۔ اس ظاہری شباہت کی

وجہ سے غور وفکر سے عاری افراد نے یہ گمان کر لیا کہ مذہب شیعہ میں اہلسنت کے نظریات داخل ہو چکے ہیں۔

انہی اصطلاحات میں سے ایک اصطلاح ''اجتہاد'' بھی ہے۔ علامہ محمد امین استر آبادی اور ان کے پیروکاروں نے چونکہ اجتہاد کے اصطلاحی معنی میں کوئی حقیقی فرق نہیں پایا لہٰذا یہ گمان کر لیا کہ شیعوں کا علم اصول اور قواعد اجتہاد اہلسنت کے علم اصول اور قواعد اجتہاد کا ایک پرتو ہے۔

علم اصول واجتہاد کے متعلق اخباریوں کا نظریہ

استاد کل وحید بہبہانی اپنی گرانقدر کتاب ''الاجتہاد والاخبار'' میں کہتے ہیں:

> مسلک اخبار کے پیروکار معتقد ہیں کہ علم اصول اور اجتہاد کی کوئی تاریخی حیثیت نہیں ہے۔ عصر ائمہؑ میں اس کا نام و نشان تک نہیں تھا۔ یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ قدیم علمائے شیعہ اہل روایت اور ان کے بعد آنے والے افراد مسائل اصول و اجتہاد سے آگاہ نہیں تھے۔ ان کے پاس صرف روایات تھیں جن پر عمل کرتے تھے۔ ایسی کوئی روایت موجود نہیں ہے جس میں ائمہ علیہم السلام نے روایات پر عمل کرنے سے منع کیا ہو یا انہیں اجتہاد کا نام دیا ہو بلکہ اس کے برعکس روایات موجود ہیں جن میں ائمہ علیہم السلام نے اسی روش علماء (یعنی روایات پر عمل کرنا) کی تائید کی ہے اور استحسانات عقلی پر عمل کرنے سے منع کیا ہے۔ یہی روش قائم رہی یہاں تک کہ ابن ابی عقیل اور ابن جنید اسکافی کا دور آیا۔ انہوں نے اس علم (یعنی علم اصول و اجتہاد) کو شیعیت میں رائج کیا۔ حالانکہ ہمیں اس کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کے بغیر بھی ہم شرعی احکام اخذ کر سکتے ہیں۔

اخباریوں کے اس توہم کا یوں جواب دیا جا سکتا ہے کہ اجتہاد کی ابتداء خود زمانہ رسولؐ میں مدینہ منورہ میں ہوئی ہے۔ ائمہ معصومینؑ کے زمانے میں بھی شرعی منابع سے شناخت احکام کیلئے اجتہاد کو بروئے کار لایا جاتا تھا۔ آپ کے صحابہ جب کسی مسئلے کے بارے میں قرآن وسنت سے نص نہ پاتے تو اجتہاد کر لیتے تھے اور ان کی یہ روش ائمہ علیہم السلام کے مورد تائید تھی۔ ہم نے اس مطلب کے اثبات کیلئے مجلہ ''کیہان اندیشہ'' کے شمارہ ''ا'' میں نو ادلہ قائم کی ہیں۔ جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خود ائمہؑ کے دور میں اجتہاد موجود تھا۔ اگرچہ امامؑ کے ہوتے ہوئے اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے۔ بشرطہ ان کی طرف رجوع کرنا ممکن ہو لیکن اس کا یہ معنی نہیں کہ اس دور میں اجتہاد موجود نہیں تھا یا اسے بروئے کار لانا جائز نہیں تھا۔

کیا اجتہاد ایک بدعت ہے؟

اخباری علم اصول اور قواعد اجتہاد کو عالم اسلام اور فقہ اسلامی میں ایجاد نو قرار دیتے ہیں۔ اس کیلئے کسی تاریخی حیثیت کے قائل نہیں ہیں۔ بدیہی ہے کہ وہ اسے بدعت اور فقہ اسلامی سے انحراف کا باعث سمجھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ قرن چہارم سے قبل یعنی اواخر غیبت صغریٰ میں علمائے شیعہ علم اصول جیسے کسی علم سے واقف تک نہیں تھے بلکہ شرعی احکام کی شناخت کیلئے صرف روایات واحادیث کی طرف رجوع کرتے تھے۔ اگر ہمیں بھی صراط مستقیم پر قائم رہنا ہے تو صرف روایات معصومینؑ پر اکتفاء کرنا پڑے گا۔ کسی نئی روش کی

ایجاد سے اجتناب ضروری ہے۔ جہاں روایت وحدیث موجود نہ ہو وہاں احتیاط سے کام لیں کیونکہ روایت ہے اخوک دینک فا حتط لدینک (۲۶)

اخباریوں کے اس نظریہ کا رڈ تو گذشتہ مطالب سے واضح ہو گیا ہے۔ کیونکہ جب ہم ثابت کر چکے ہیں کہ خود رسول گرامیؐ اور ائمہ معصومینؑ کے دور میں ایک حد تک اجتہاد موجود تھا لہٰذا اسے نو دریافت کہنا بے معنی ہے۔ اسی طرح جب دلیل کے ذریعے ثابت ہو چکا ہے کہ ائمہ معصومینؑ نے بھی روش اجتہاد کی تائید کی ہے تو کسی کو بھی حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اسے بدعت کہے۔ اس دور میں اجتہاد کا وسیع پیمانے پر نہ ہونا اس کی حرمت ثابت نہیں کرتا اور نہ ہی اسے اجتہاد کے عدم جواز پر دلیل قرار دیا جا سکتا ہے۔ بلکہ اس وقت اجتہاد کی ضرورت ہی اتنی کم تھی۔ فقہا اپنی ضرورت کے مطابق اجتہاد کر کے اس پر عمل پیرا ہوتے تھے۔ ائمہؑ کی طرف سے اس کی تائید بھی حاصل تھی۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ضرورت کے وقت وسیع پیمانے پر اجتہاد کرنا ممنوع ہے۔ بلکہ اس کے برعکس ائمہ علیہم السلام کے دور میں اجتہاد کا موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اجتہاد کرنا جائز ہے اور بوقت ضرورت اس میں توسیع بھی ہو سکتی ہے۔

مسلکِ اخبار میں علمِ رجال کا مقام

بیشتر اخباریوں کا نظریہ ہے کہ روایات سے احکام کی شناخت کیلئے علم رجال کی ضرورت نہیں ہے۔ جیسا کہ کتاب ''الاجتہاد و الاخبار'' میں ملا محمد امین سے منقول ہے کہ رجال حدیث اور راویوں کے حالات زندگی جاننے کی ضرورت نہ تھی نہ ہے۔ کیونکہ ائمہ علیہم السلام سے ان روایات کا صادر ہونا مسلم ہے۔ لہٰذا سندِ احادیث کی جانچ پڑتال ضروری نہیں ہے۔

اخباریوں کے اس نظریے کی نامعقولیت تو کسی پر مخفی نہیں ہے۔ کیونکہ جب راویوں میں فاسق، جھوٹے اور حقائق کو چھپانے کیلئے جعلی احادیث گھڑنے والے بھی موجود ہوں تو پھر ہر حدیث کو آنکھ بند کر کے کیسے قبول کیا جا سکتا اور اسے قولِ معصومؑ کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟

اخباریوں کا کلام بظاہر عوام فریب ہے اور اس میں روایات کے بارے میں شدت اخلاص چھلکتا ہے لیکن باطنی طور پر حقیقت کے برعکس ہے۔ کیونکہ کسی بھی شخص کے ہر کلام کو قولِ معصومؑ سمجھ کر قبول کر لینا شناخت قول امامؑ اور تشخیص احکام الٰہی میں سہل انگاری اور بے اعتنائی کی علامت ہے اور یہ احکام الٰہی کے منافی اور غلط نظریات کا ائمہ علیہم السلام کے ساتھ منسوب ہونے کا باعث بنے گا۔ اس سے بڑھ کر اور خطاء کیا ہو گی؟

فقہائے شیعہ جدید مسائل کے شرعی احکام کے استخراج کیلئے عموماً صحیح اور موثق روایات پر اعتماد کرتے ہیں (۲۷)

علم رجال کا آغاز

۴۰۰ھ کے وسط میں محققین علمِ رجال کی طرف متوجہ ہوئے اور اسی وقت اس میں کتب لکھی جانے لگیں۔ مثلاً شیخ طوسی، علامہ نجاشی، علامہ حلی، شہید ثانی، علامہ مجلسی، شیخ حر عاملی اور صاحب حدائق نے اس علم میں گرانقدر کتب تالیف کی ہیں۔ بعد والے ادوار میں بھی تتمیم امل الآمل، نجوم اسماء، فوائد الرضویہ، الکنی والالقاب، تنقیح المقال، اعیان الشیعہ اور اعلام الشیعہ جیسی کتب لکھی گئیں۔

علم رجال ایک ایسی حقیقت ہے کہ نہ صرف شیعہ بلکہ اہلسنت بھی اس کے معترف ہیں اور اس بارے میں انہوں نے اپنے خاص نظریات اور قواعد کے لحاظ سے کتب بھی تحریر کی ہیں۔ قول معصومؑ کی شناخت کی صحیح اور معقول راہ یہی ہے کہ سب سے پہلے راوی کی صداقت اور ایمانداری کی تحقیق کر لی جائے۔ اس کی صداقت اور عدالت کا اطمینان ہونے کے بعد دوسرے مسائل کی طرف توجہ دی جائے' پس اگر متنِ حدیث تعارض' تزاحم اور دوسرے عیوب ونقائص سے پاک ہو تو اسے موردِ عمل قرار دیا جائے یہ ایک ایسا عاقلانہ طریقہ ہے جو دلیل وبرہان پر استوار ہے۔

ایک ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ جس نے مقام استنباط میں صرف سترہ روایات پر اعتماد کیا ہے اور باقی مواد میں رائے اور ظنی منابع مثلاً قیاس واستحسان کو معتبر سمجھا ہے۔ دوسرا مسلک اخبار ہے۔ جس نے مقام استنباط میں صحیح وضعیف ہر قسم کی روایت پر اعتماد کیا ہے اور عقل وفکر اور تحقیق کو غیر معتبر قرار دیا ہے۔ ان دونوں مسالک کی افراط وتفریط کسی پر مخفی نہیں ہے۔

نظریہ اخبار یگری کی تاریخی حیثیت

علامہ محمد امین استر آبادی نے اپنی ایجاد کردہ روش کو گذشتہ فقہائے شیعہ کے ساتھ منسوب کرنے کی مسلسل کوشش کی ہے۔ اور اس تلاش میں رہے ہیں کہ اس کی تاریخ کو غیبتِ صغریٰ اور عصرِ ائمہؑ کے ساتھ ملا دیا جائے تا کہ اس ذریعے سے اپنے نظریہ کو استحکام بخشا جائے اور یہ ثابت کر دیا جائے کہ نظریہ اخبار یگری کوئی نو دریافت شئے نہیں ہے بلکہ ائمہ معصومینؑ کے اصحاب کی راہ کا تسلسل ہے۔

موصوف کہتے ہیں کہ نظریہ ''اخبار یگری'' غیب صغریٰ اور اوائل غیبت کبریٰ میں فقہاء کے درمیان رائج تھا۔ پھر اس دور کے فقہاء کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ علی بن حسین بن بابویہ قمی اور شیخ کلینی کا طریقہ بعینہ روشِ ائمہؑ ہے۔ فقہی مسائل کے بیان کرتے وقت صرف احادیث پر اکتفا کرتے تھے۔

علامہ استر آبادی کے بقول اوائلِ غیبت کبریٰ کے فقہاء مثلاً ابوالقاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسیٰ بن قولویہ' ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویہ جو کہ شیخ صدوق کے نام سے مشہور ہیں دونوں نظریہ اخبار یگری کے قائل تھے۔

شیخ انصاری کی کتاب ''فوائد رجال'' میں علامہ محمد امین استر آبادی سے منقول ہے! صدوقین' کلینی اور شیخ جیسا کوئی اخباری جب بھی کسی مسئلے میں فتویٰ دے اور ہم اس کے مطابق قرآن وسنت سے نہ نص نہ پائیں تو وہ فتویٰ ایسی نص کے حصول کے یقین کا باعث بنتا ہے جو ان کے نزدیک حجت اور معتبر ہے۔

امین استر آبادی کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ غیبتِ صغریٰ اور اوائلِ غیبتِ کبریٰ کے تمام علماء اخباری تھے۔

علامہ استر آبادی کے نظریہ کے مطابق چوتھے صدی کے اواخر میں چند ایسے علمائے شیعہ سامنے آئے کہ جن کی وجہ سے نظریہ اخبار یگری متروک ہو گیا۔ ان میں سے ابوعلی ابن جنید' شیخ مفید' سید مرتضیٰ اور شیخ طوسی کے نام قابل ذکر ہیں۔

اخباریوں کے نزدیک مذکورہ بالا علماء نے روشِ اجتہاد کی بنیاد رکھی' روش اہلسنت کو مذہب شیعہ میں متعارف کروایا اور فقہ میں علمِ اصول اور قواعدِ اجتہاد کو رائج کیا۔

گذشتہ اخباریوں اور استر آبادی کے نظریات میں فرق

شیخ الطائفہ محمد بن حسن طوسی نے اپنی کتاب "مبسوط" میں بعض ایسے علماء کا تذکرہ کیا ہے جو بعض اخباری خصوصیات کے حامل تھے۔ مثلاً محدود نظریات' اصول مسائل پر انحصار' فروعات سے پرہیز اور عام کا خارجی مصادیق پر منطبق کرنے سے اجتناب وغیرہ اور بعض دوسرے علماء کا بھی ذکر کیا ہے جو وسیع نظریات کے حامل تھے اور اصولی شمار ہوتے تھے۔

شیخ طوسی کے کلام سے استفادہ ہوتا ہے کہ مسئلہ اخبار اس دور میں ہی موجود تھا لیکن یاد رہے کہ گذشتہ اخباری اور بعد والے اخباری یعنی شیخ کلینی' علی بن بابویہ' شیخ صدوق اور ابن قولویہ کے نظریہ اخبار اور علامہ محمد امین استر آبادی کے نظریہ اخبار میں درج ذیل وجوہات کے لحاظ سے فرق ہے:

۱۔ شیخ کلینی وغیرہ محدث تھے نہ کہ اخباری ان پر اگر اخباری کا اطلاق ہوتا ہے تو صرف اس وجہ سے کہ وہ احادیث معصومین نقل کرتے تھے نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ حجیت عقل کے منکر تھے۔

۲۔ فرضاً اگر ان کو اخباری مان بھی لیا جائے تو وہ اخبار بمعنی عام ہیں یہ کہ اس اصطلاحی معنی کے لحاظ سے اخباری نہیں جو اہل اصول کے درمیان رائج ہے۔

۳۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ عصر ائمہ اور غیبت صغریٰ میں اجتہاد اور علمِ اصول کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔ کیونکہ ائمہ علیہم السلام کے ہوتے ہوئے فقہا' کو ذاتی کاوشوں کی احتیاج محسوس نہیں ہوتی تھے۔ اسی طرح ائمہ علیہم السلام کے نزدیکی ادوار میں بھی اس احتیاج نے شدت اختیار نہیں کی۔ ان ادوار میں اگر فقہائے شیعہ نے اجتہادی کوششیں نہیں کیں تو اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ اجتہاد ان کے نزدیک غیر شرعی فعل ہے اور انہوں نے استر آبادی کے نظریہ اخبار کو قبول کر رکھا تھا۔ بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اجتہاد سے بے نیاز تھے۔ اسی وجہ سے وہ بیان احکام کے وقت اصل حدیث پر اکتفاء کرتے تھے۔ کیونکہ متن حدیث ہی اس دور کے مسائل کا جواب تھا۔ اس وقت جدید مسائل کی بھرمار نہیں تھی۔ لہٰذا اس وجہ سے انہیں اصطلاحی معنی کے لحاظ اخباری نہیں کہا جا سکتا۔ بیان فتویٰ کے وقت ان کا متن حدیث اور الفاظ حدیث پر اکتفا کرنے کی وجہ یہ تھی کہ اس دور میں اس کیفیت میں احکامِ فقہ بیان کئے جاتے تھے۔

اسی وجہ سے شہید اول اپنی گراںبہا کتاب' ذکری الشیعہ' میں کہتے ہیں:

> ہمارے علماء جہاں حدیث کو نہیں پاتے وہاں شیخ صدوق کے والد علی بن بابویہ کے فتاویٰ کو بمنزلہ حدیث قرار دیتے ہیں اور ان کے ساتھ احادیث والا معاملہ کرتے ہیں۔

مختلف ادوار میں احکام الٰہی اور فقہ کے بیان کی کیفیت کی تحقیقات کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ فقہ اور شرعی احکام کے بیان نے چھ مراحل طے کئے ہیں۔ ہر مرحلہ میں ایک خاص طریقہ پر بیان کئے جاتے تھے۔ ابتدا میں سند کے ساتھ حدیث نقل کی جاتی تھی پھر بغیر سند کے۔ اس کے بعد حدیث کے صرف معانی نقل کئے جاتے تھے۔ آخر کار مختلف فروعات میں نتیجہ روایات کو مجتہدین فتاوی کی شکل میں بیان کرنے لگے۔ یہی وہ راستہ ہے جو اجتہاد نے طے کیا ہے۔

بنابراین گذشتہ فقہائے امامیہ کا نظریہ اخبار ارتقائے اجتہاد کا ابتدائی مرحلہ تھا نہ کہ علامہ استر آبادی کے نظریہ کی طرح اجتہاد کے مقابلے میں ایک علیحدہ نظریہ۔ کیونکہ وہ حجیتِ عقل اور ظاہرِ کتاب کی حجیت کے منکر نہیں تھے۔

کلام شیخ محمد تقی اصفہانی

گذشتہ مطالب کی وضاحت کیلئے عالمِ اصول یکتائے روزگار شیخ محمد تقی اصفہانی کا وہ کلام ذکر کرتے ہیں جو انہوں نے "معالم الاصول" کے تعلیقہ میں تحریر کیا ہے۔ موصوف فرماتے ہیں:

ممکن ہے کوئی یہ گمان کرے کہ عرصہ دراز سے دو روشیں چلی آرہی ہیں۔ ایک روش اخباری اور دوسری روش اصولی۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے کیونکہ گذشتہ علماء اگرچہ ظاہری طور پر ذکرِ احادیث پر تکیہ کرتے تھے اور بعض افراد اجتہاد کو بروئے کار لاتے تھے۔ لیکن جاننا چاہیے کہ گذشتہ محدثین اور متاخرین علمائے اخبار کی روش ایک نہیں ہے بلکہ ان میں کافی فرق ہے۔ علمائے اسلام کو جو دو گروہوں میں تقسیم کیا جاتا کہ ایک کو محدث اور اخباری اور دوسرے کو اصولی کہتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے بعض علماء موضوعات پر احکام کو منطبق کرتے تھے اور قواعد کلی میں استنباط کی صلاحیت رکھتے تھے ایسے علماء کو اصولی کہتے ہیں مثلاً ابن ابی عقیل عمانی، ابن جنید اسکافی، شیخ مفید، سید مرتضیٰ اور شیخ طوسی وغیرہ۔

اور بعض علماء صرف ذکر حدیث پر اکتفاء کرتے تھے اور مضمون روایات سے تجاوز نہیں کرتے تھے۔ عموماً یہ ایسے افراد تھے جو تطبیق کی صلاحیتوں سے محروم تھے اور علمی تفکر نہ ہونے کی وجہ سے غیر منصوص فروعات کی تحقیق نہیں کرتے تھے۔ اسی لئے اخباری کے نام سے مشہور ہو گئے۔

اگر کوئی اہل تحقیق کوشش کرے تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ اخباریوں اور اصولیوں میں صرف یہی فرق ہے کہ اخباری تطبیق کے درپے نہیں ہوتے یا ممکن ہے وہ اس کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں لیکن اصولی قواعدِ فقہ پر مسلط ہونے کی وجہ سے نئی فروعات پر انہیں منطبق کیا کرتے تھے۔

اس حقیقت کے پیش نظر پہلے زمانے کے علماء کا وظیفہ احادیثِ معصومینؑ کا جمع کرنا تھا تا کہ آنے والوں کیلئے منابع روایات محفوظ رہے اور دشمنانِ اسلام ان میں جعلی روایات داخل نہ کر سکیں۔

ان علماء نے اپنے وظیفہ پر عمل کیا ہے اور یہ ایک ایسی خدمت ہے جس کا کسی بھی شئے سے موازنہ نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ ادوارِ بعد کے مجتہدین اگر تطبیق فروعات اور فقہی پیشرفت پر قادر ہوئے ہیں تو ان کی یہ پیشرفت ان علمائے سلف کی مرہون منت ہے جنہوں نے روایات کے اصلی منابع کو محفوظ کیا ہے۔ اگر یہ منابع موجود نہ ہوتے تو اجتہاد تک نوبت نہ پہنچتی۔ بنابریں اگر محدثین نے احادیث کو جمع کیا ہے تو اپنے وظیفہ پر عمل کیا ہے۔ اس وقت کا تقاضہ یہی تھا۔ لہٰذا انہوں نے اپنا وظیفہ انجام دیا لیکن ان کے اس کام کو متاخرین کے مسلک اخبار پر محمول نہیں کیا

جاسکتا۔ ان کی تو روح بھی علامہ محمد امین استر آبادی، میرزا محمد اخباری نیشاپوری اور شیخ عبداللہ سماہیجی بحرانی کے نظریات سے بری ہے۔

شیعہ محدثین ہمیشہ سے فقہاء و مجتہدین کیلئے لائق احترام رہے تھے، رہے ہیں اور رہیں گے۔

ابن ابی جمہور احسائی

فقہائے سلف کے بعد ۹۰۰ھ میں جس نے اخباری مسلک کو اختیار کیا وہ محقق ثانی (م ۹۴۰) کے ہم عصر ابن ابی جمہور احسائی ہیں۔ ابن ابی جمہور نے اپنی کتاب "عوالی اللیالی" میں مسلک اخبار کا اظہار کیا ہے۔ بعید نہیں ہے کہ نظریہ "اخبار یگری" بمعنی خاص کے محرکات انہیں کے افکار ہوں۔ جیسا کہ ملا خلیل قزوینی کے خط کے جواب میں علامہ مجلسی کہتے ہیں کہ نظریہ اخبار یگری ملا محمد امین استر آبادی کے دور میں پیش کیا گیا۔ وگرنہ اس سے پہلے مخفیانہ طور پر اس پر عمل ہوتا تھا۔ کیونکہ ملا محمد امین استر آبادی کتاب منہج المقال کے مصنف میرزا محمد استر آبادی کے بقول ان کے اخباری ہونے میں ان کے استاد کا اہم ہاتھ ہے۔

ملا محمد امین کو کتاب "فوائد المدنیہ" کا لکھنے کا مشورہ انہوں نے ہی دیا تھا۔

مسلک اخبار اور مسلک ظاہریہ کا تعلق

بعض محققین کا نظریہ ہے کہ شیعوں کا مسلک اخبار اہلسنت کے مسلک ظاہریہ سے ماخوذ ہے۔ ابن خلدون اپنے مقدمہ میں کہتے ہیں:

جب اہلسنت میں ابوحنیفہ نعمان بن ثابت نے شناخت احکام کیلئے قیاس کو متعارف کروایا۔ (۲۸) اور اسے شہرت حاصل ہونے لگی تو علمائے اہلسنت کا ایک گروہ اس کی مخالفت پر کمر بستہ ہو گیا۔ اس نے قیاس کی شدید مخالفت کی۔ اس گروہ کو ظاہریہ کہتے ہیں ان کے پیشوا داود بن علی ظاہری اصفہانی اور ان کے بیٹے محمد بن داود ہیں۔ کتاب "المحلی" کے مصنف ابن حزم اندلیسی بھی ظاہریہ کے مشہور محدثین اور علماء میں سے شمار ہوتے ہیں۔

ظاہریہ سے پہلے مالک ابن انس اصبحی، محمد بن ادریس شافعی اور احمد بن حنبل شیبانی بھی ظاہریہ کی طرح ظاہر اخبار و روایات پر عمل کرتے تھے۔ خصوصاً احمد بن حنبل شیبانی قیاس کے سخت مخالف تھے صرف روایات و احادیث پر عمل پیرا ہوتے تھے۔ اسی وجہ سے جریری مذہب (۲۹) کے پیشوا محمد بن جریر نے کتاب "اختلاف الفقہا" میں احمد بن حنبل کو فقہاء میں سے شمار کیا ہے۔

کلام صاحب روضات الجنات

روضات الجنات کے مصنف علامہ محمد باقر خوانساری اصفہانی علامہ شمس الدین اصفہانی سے نقل کرتے ہیں:

اہلسنت کا ایک فرقہ حشویہ معتقد ہے کہ دین اور شرعی احکام صرف قرآن و سنت سے اخذ ہونا چاہیں۔

پھر روضات الجنات کے مصنف لکھتے ہیں:

جو حشویہ کا نظریہ ہے وہی شیعہ علمائے اخبار کا نظریہ ہے۔ بنابریں حشویہ ظاہریہ اور اخباری ایک ہی مسلک کے پیرو ہیں۔

اجتہاد کے متعلق اخباریوں اور ظاہریوں کے نظریات میں فرق

اخباریوں اور ظاہریوں کا مسلک اگر چہ ایک ہے اور دونوں نے اجتہاد کے خلاف قیام کیا ہے لیکن ظاہریوں کا قیام ابوحنیفہ کے قیاس اور استحسان کے خلاف تھا۔ جبکہ اخباریوں نے ان مجتہدین کی مخالفت کی ہے جن کا اجتہاد قرآن' سنت' اجماع اور عقل پر استوار ہے۔

گویا اخباری ان دو کے درمیان فرق کے قائل نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک قرآن، سنت' اجماع اور عقل پر عمل کرنا قیاس واستحسان پر عمل کرنے کے مترادف ہے۔ حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ کیونکہ مجتہدین اور فقہائے شیعہ اپنے اجتہاد کیلئے قرآن' سنت' اجماع اور عقل کو تو منابع قرار دیتے ہیں لیکن قیاس واستحسان جیسے غیر معتبر منابع سے اجتناب ضروری سمجھتے ہیں۔

معتدل اخباری

علامہ استرآبادی کے نظریہ ''اخبار یگری'' اختیار کرنے والے فقہاء میں سے ایسے افراد بھی موجود تھے جو اخباری ہونے کے باوجود اخباریوں کی طرح تنگ نظر اور متعصب نہیں تھے بلکہ اعتدال پسند تھے۔ مثلاً:

کتاب ''الحدائق الناضرۃ'' کے مصنف شیخ یوسف بحرانی۔ متوفی ۱۱۸۶ یا ۱۱۸۸'۔ کتاب ''انوار النعمانیہ'' کے مصنف علامہ سید نعمت اللہ جزائری شوشتری (۱۰۵۰=۱۱۱۳)۔

کتاب وافی کے مصنف عالم جلیل القدر ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷=۱۰۹۱)۔ کتاب تحفۃ الاخیار کے مصنف علامہ ملا محمد طاہری قمی (متوفی ۱۰۹۸)۔ شرح اصول کافی کے مصنف ملا خلیل قزوینی (متوفی ۱۰۸۹)۔

ملا رضی قزوینی متوفی ۱۰۹۸۔

کتاب وسائل الشیعہ کے مصنف شیخ محمد حر عاملی (۱۰۳۳=۱۱۰۴)۔

ان فقہاء نے اگر چہ محدث استرآبادی کے اسلوب کو اپنایا ہے لیکن ان کی طرح سخت گیر نہیں تھے۔ فقیہ بزرگوار شیخ یوسف بحرانی اپنی کتاب '' لؤلؤۃ البحرین'' میں کہتے ہیں:

> ملا محمد امین استرآبادی وہ ہیں جنہوں نے اہلِ اجتہاد کو طعن وتشنیع کا نشانہ بنایا' فرقہ ناجیہ کو دو گروہوں یعنی اخباری اور مجتہدین میں تقسیم کیا' اپنی کتاب ''فوائد المدنیہ'' میں غیر مناسب الفاظ کے ساتھ مجتہدین کی سرزنش کی ہے۔ حالانکہ ایسا کرنا انہیں زیب نہیں دیتا تھا' اس پر بہت سے منفی اثرات مرتب ہوئے ہیں جنہیں ہم نے اپنی کتاب ''الدرۃ النجفیہ'' اور'' حدائق'' میں بیان کیا ہے۔

یوسف بحرانی اپنی کتاب ''حدائق'' میں کہتے ہیں۔

> محمد امین استرآبادی وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے ''اخبار یگری'' کو بعنوان مذہب متعارف کروایا' علمائے اسلام کی صفوں میں انتشار کا بیج بویا' تندی کا آغاز انہیں سے ہوا' ایسے افراد سے تعصب کرتے تھے جنہوں نے ان کی روش کو پسند نہیں کیا۔ حالانکہ تعصب انہیں زیب نہیں دیتا تھا۔

بہرحال شیخ یوسف بحرانی اگرچہ علمائے اخبار میں سے شمار ہوتے ہیں۔لیکن اگر مجتہدین کے متعلق ان کے نظریات' اسلوب' کتب اور طرز استدلال کو دیکھا جائے تو دوسرے اخباریوں سے بہت ہی مختلف نظر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی کتب ہر قسم کے علمائے فقہ واصول کو پسند ہیں اور اہلِ تحقیق کی توجہ کا مرکز بنی ہوئی ہیں۔

صاحب حدائق کی فکری واخلاقی شخصیت

علمائے اخبار کی ایک معتدل شخصیت جس نے روشِ اخبار اور روشِ اصول کا درمیانی راستہ اختیار کیا وہ صاحب حدائق ہیں۔

خود صاحب حدائق نے واضح الفاظ میں کہا ہے کہ ان کی روش علامہ مجلسی والی ہے۔ علامہ مجلسی اگرچہ اخباری مشہور ہیں۔لیکن ان کے علمی رسائل نشاندہی کرتے ہیں کہ ان پر اخبار یگری کا جمود طاری نہیں تھا۔

صاحب حدائق تقویٰ اور اخلاق کے لحاظ سے بھی ایک مثالی شخصیت تھے۔ اگرچہ استادکل وحید بہبہانی کی ان کے ساتھ سخت چپقلش رہتی تھی اور انہوں نے صاحب حدائق کی اقتدا کرنے سے بھی لوگوں کو منع کر دیا۔لیکن صاحب حدائق کہتے تھے کہ آقا وحید بہبہانی کی اقتدا میں نماز پڑھنا بلا اشکال ہے۔حتیٰ کہ مشہور ہے کہ انہوں نے وصیت کی تھی کہ میری نماز جنازہ وحید بہبہانی پڑھائیں۔

علامہ مامقانی اپنی کتاب "رجال" میں اسی مطلب کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> استادکل وحید بہبہانی صاحب حدائق کے پیچھے نماز پڑھنا صحیح نہیں سمجھتے تھے۔لیکن صاحب حدائق ان کے پیچھے نماز پڑھنے کو صحیح قرار دیتے تھے۔ جب صاحب حدائق سے پوچھا گیا کہ آپ وحید بہبہانی کی اقتدا کرنے کو کیسے صحیح قرار دیتے ہیں جبکہ وہ آپ کی اقتدا کو باطل سمجھتے ہیں؟ صاحب حدائق نے جواب دیا وہ اپنے شرعی وظیفہ پر عمل کرتے ہیں میں اپنے شرعی وظیفہ پر عمل کرتا ہوں۔

مسلک اخبار پر غلبہ اجتہاد

مسلک اخبار کے بانی ملا محمد استر آبادی اور ان کے پیرو ملا محمد امین استر آبادی نے اپنے دور میں اجتہاد اور علم اصول کے خلاف قیام کا آغاز کیا۔

ابتدا میں تو انہیں کافی کامیابیاں نصیب ہوئیں اور بہت سے علماء کو اپنے افکار کے زیر اثر لانے میں کامیاب ہو گئے لیکن جب استادکل وحید بہبہانی کا دور آیا تو ان کے محققانہ افکار نے مسلک اخبار کی بنیادیں تک مسمار کر دیں۔

استادکل وحید بہبہانی کے کربلا آنے سے پہلے علامہ سید مہدی بحر العلوم' شیخ جعفر کبیر کاشف الغطا' سید محمد مہدی شہرستانی اور چند دوسرے علمائے فقیہ بزرگ اخباری معتدل شیخ یوسف بحرانی کے درس میں شرکت کیا کرتے تھے۔لیکن وحید بہبہانی کے کربلا آنے اور درس وتدریس کا سلسلہ شروع کرنے کے بعد مذکورہ تمام افراد نے شیخ یوسف بحرانی کی شاگردی چھوڑ دی اور وحید بہبہانی کے دروس میں شریک ہونے لگے۔

استادکل وحید بہبہانی اخباریوں کی رد اور اثبات اجتہاد پر عقلی ومنطقی استدلال کرنے اور علم اصول کی ضرورت پر زور دینے کے

ساتھ ساتھ علماء کو صاحب حدائق کے دروس میں شریک ہونے سے منع کرتے تھے۔ اس معاملے میں اتنے سخت تھے کہ کہا جاتا ہے کہ ان کے داماد اور ریاض المسائل کے مصنف سید علی کو صاحب حدائق کے دروس میں شریک ہونے کی شدید خواہش تھی تا کہ انہیں نزدیک سے دیکھ سکیں لیکن وحید بہبہانی کے خوف سے اعلانیہ شرکت نہیں کرتے تھے بلکہ رات کو چھپ کر ان کے دروس میں حاضر ہوتے تھے۔

وحید بہبہانی کا صاحب حدائق کی مخالفت کرنے کی وجہ

اہل علم پر مخفی نہیں ہے کہ استاد کل وحید بہبہانی اور صاحب حدائق کے درمیان کوئی ذاتی دشمنی نہیں تھی۔ بلکہ مقصد یہ تھا کہ جس طرح بھی ہو سکے اس جمودی مسلک (دینی نظریہ اخباریگری) کو روکا جائے اور اسلامی فقہ میں اجتہاد اور اصول جیسے ارتقائی علوم کو بروئے کار لایا جائے۔

ہمارے مدعا پر بہترین دلیل صاحب حدائق کا وہ کلام ہے جو انہوں نے استاد کل وحید بہبہانی کے متعلق کہا ہے۔ کہتے ہیں کہ وحید اپنے وظیفہ شرعی پر عمل کرتے ہیں۔ نیز صاحب حدائق نے وصیت کی تھی کہ میری نماز جنازہ وحید پڑھائیں۔

استاد کل کا صاحب حدائق کے ساتھ علمی تعلق

ان دونوں کا آپس میں طولانی علمی بحثیں کرنا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ استاد کل وحید بہبہانی کا اخباریوں کے خلاف قیام صرف علمی تھا۔ محدث قمی اپنی کتاب "فوائد الرضویہ" میں صاحب تکملہ کا قول نقل کرتے ہیں کہ حرم سید الشہداءؑ کے خدام نے مجھے بتایا کہ میں حرم میں اپنے فرائض انجام دے رہا تھا کہ رات چھا گئی اور حرم بند کرنے کا وقت ہو گیا میں دیکھ رہا تھا استاد کل وحید بہبہانی اور شیخ یوسف بحرانی علمی بحث کرتے ہوئے اندرون حرم سے خارج ہوئے اور صحن میں کھڑے ہو کر بحث کرنے لگے۔ یہاں تک کہ صحن بھی لوگوں سے خالی ہو گیا اور خادموں نے چاہا کہ صحن کے دروازے بھی بند کر دئے جائیں۔ لہذا یہ دونوں صحن سے نکلے اور دروازہ صحن کے پیچھے بحث کرنے لگے۔

میں نے دروازے بند کئے اور گھر چلا گیا۔ طلوع فجر سے پہلے جب حرم کھولنے کیلئے واپس آیا تو دیکھا یہ دونوں ابھی تک بحث میں مشغول ہیں۔ میں حیران ہو کر سوچنے لگا کہ یہ لوگ علمی مسائل کو کس قدر اہمیت دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ اذان صبح ہونے لگی اور یہ دونوں نماز کیلئے کھڑے ہو گئے۔

اس واقعہ سے پتہ چلتا ہے کہ علمائے اسلام علمی مسائل کو غیر معمولی اہمیت دیتے تھے۔ اس کیلئے اپنے آرام و آسائش کو خاطر میں نہ لاتے تھے اور اس سلسلے میں اگر ایک دوسرے کی مخالفت کی ہے تو مقصد فقط اصلاح تھا نہ کہ ذاتی دشمنی۔

متعصب اور سخت گیر اخباری

محدث استر آبادی کے پیروکاروں میں ایسے افراد بھی موجود تھے جو خود استر آبادی کی طرح سخت گیر اور متعصب نظریات کے حامل تھے۔ ان میں سے درج ذیل افراد کے نام قابل ذکر ہیں۔

کتاب منیۃ الممارسین کے مصنف شیخ عبداللہ سماہیجی بحرینی، میرزا محمد اخباری، شیخ صالح بن سلیمان ماحوزی بحرانی، شیخ عبداللہ

لاہجی وغیرہ۔

مخالفتِ اجتہاد میں شیخ عبداللہ ساہجی بحرینی محدث استرآبادی سے بھی دو قدم آگے تھے۔ فقیہ بزرگ شیخ یوسف بحرانی اپنی کتاب ''لؤلؤۃ البحرین'' میں کہتے ہیں:

شیخ عبداللہ ساہجی اخباری تھے اور اہلِ اجتہاد کے خلاف بہت ناروا کلمات کہتے تھے۔ جیسا کہ ان کے باپ حاج ملا صالح اہلِ اجتہاد سے تھے اور اخباریوں کی مخالفت کرتے تھے۔

علامہ محمد باقر خوانساری اصفہانی کہتے ہیں:

شیخ عبداللہ کی ایک کتاب میرے پاس موجود ہے جس کے پہلے صفحہ میں تحریر ہے بعد الحمد والصلوٰۃ فیقول خادم المحدثین وتراب اقدام العلماء الاخباریین۔۔۔

پھر علمائے اصول اور مجتہدین کی مذمت میں شعر کہے گئے ہیں اور اخباریوں کی تعریف کی گئی ہے۔ تمام کا ماحصل یہی ہے کہ ان کا رجحان اخباریوں کی طرف ہے۔

صاحب لؤلؤۃ البحرین کہتے ہیں:

شیخ عبداللہ علمائے اخبار میں سے تھے اور مجتہدین وعلمائے اصول کے سخت مخالف تھے۔ ۱۱۳۰ھ میں جب خوارج نے بحرین پر قبضہ کر لیا تو بحرین کے تمام علماء ایران وعراق کی طرف ہجرت کر گئے۔ دوسرے علمائے اخبار کے ساتھ یہ بھی بہبہان (ایران) چلے گئے اور مسلک اخبار کی ترویج کرنے لگے۔ نیز بڑی سرگرمی سے درس وبحث میں حصہ لیا اور نظریہ اخباری گری میں کتب بھی تالیف کیں۔ یہاں تک کہ ۱۱۳۵ میں محمود افغان کے ہاتھوں سقوط اصفہان کے وقت دنیا کو خیرباد کہہ گئے۔

میرزا محمد اخباری

سخت گیر اور متعصب قسم کے اخباریوں میں سے ایک عبدالنبی نیشاپوری بھی ہیں جو کہ میرزا محمد اخباری کے نام سے مشہور ہیں۔ مجتہدین سے کافی بدظن تھے۔ میرزا قمی، سید محسن اعرجی کاظمی، شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء اور صاحب ریاض سید علی جیسے علماء کی توہین کیا کرتے تھے، ان پر تہمتیں لگاتے تھے اور پھر اس پر فخر کرتے تھے۔

کتاب ''روضات الجنات'' کے مصنف ان کے بارے میں کہتے ہیں:

میرزا محمد اخباری نیشاپوری نے ایک کتاب تالیف کی ہے جس میں ایسے افراد کا تذکرہ کیا ہے جن کا نام محمد تھا۔ من جملہ محمد امین استرآبادی کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہی وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اہلِ اجتہاد کے خلاف ناشائستہ کلمات کا آغاز کیا۔ پھر محدث کاشانی نے کتاب ''سفینۃ النجاۃ'' اور محدث عاملی نے ''فوائد الطوسیہ'' میں اہلِ اجتہاد کو بہت برا بھلا کہا ہے کہ جس سے اخباریوں کی تسلی نہیں ہوئی۔ شیخ حسن عاملی نے ہدایۃ الابرار میں اور شیخ

ابوالحسن غروی نے کھل کر مجتہدین کے خلاف باتیں کی ہیں اور ان پر ایسے اعتراضات کیے ہیں گویا محدث استر آبادی کے کام کی تکمیل کر رہے ہوں۔ پھر لسان الخواص میں مولانا رضی الدین قزوینی نے اہل اجتہاد کی سرزنش کی ہے۔ آخر میں میرزا محمد اخباری کہتے ہیں کہ میں ساتواں شخص ہوں جس نے اہلِ اجتہاد پر اعتراضات کیے ہیں۔

میرزا محمد اخباری کی خصوصیات

اصل میں میرزا محمد اخباری نیشاپوری تھے' ان کے والدین نیشاپور سے ہندوستان ہجرت کر گئے اور وہیں پر یہ متولد ہوئے جوانی میں عتبات آئے اور تحصیل علم میں مشغول ہو گئے' علوم ادبیہ' نجوم' ریاضی اور عملیات میں اتھارٹی سمجھے جاتے تھے اسی لئے انہیں اعجوبہ روزگار کہا جاتا ہے۔

روشِ اخبار کی طرف میلان پیدا ہو گیا۔ اہلِ اجتہاد و اصول کی مخالفت پر کمر بستہ ہو گئے اور انہیں نازیبا الفاظ سے یاد کرتے تھے۔ تھوڑا ہی عرصہ گزرا تھا کہ شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء نے نجف اور سید علی نے کربلا سے انہیں نکال دیا۔ مجبوراً کاظمین کا رخ کیا لیکن وہاں سے بھی سید محسن اعرجی نے انہیں نکلنے پر مجبور کر دیا آخر کار ایران کی طرف ہجرت کر گئے۔

چونکہ عملیات اور تسخیر جنات جیسے علوم جانتے تھے لہٰذا فتح علی شاہ کے مقرب ہو گئے اور انہیں کی مدد سے مسلک اخبار کی ترویج کرنے لگے تھوڑے ہی دنوں میں تہران' اصفہان اور یزد جیسے بعض شہروں کے اکثر افراد کو اپنا گرویدہ کر لیا۔ بعض شیعہ علماء نے اس صورت حال کو خطرناک تصور کیا اور شیخ جعفر کاشف الغطا نے اخباریوں کی رد میں ایک کتاب کشف الغطاء لکھی (۳۰)

صاحب روضات الجنات شیخ جعفر کاشف الغطاء سے نقل کرتے ہیں کہ موصوف اپنی کتاب کشف الغطاء میں میرزا محمد اخباری کو مخاطب کر کے کہتے ہیں:

> تو نے ایسی پانچ صفات کے ذریعے شہرت حاصل کی ہے جو انسان کی گھٹیا ترین صفات شمار ہوتی ہیں اور وہ یہ ہیں۔
> کم عقلی' دین میں سستی' بے وفائی' بے حیائی' حسد فراوان' تم میں یہ پانچوں خصلتیں اتنی واضح ہیں کہ کسی پر مخفی نہیں ہیں۔

ہم اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ اس کتاب اور اس جیسی دوسری کتابوں نے بھی میرزا محمد اخباری پر کوئی اثر نہیں کیا ہے۔

میرزا محمد اخباری نے اخبار و اصول کے متعلق ایک کتاب نام "قسبة العجول" تالیف کی ہے۔ میرزا قمی نے اس کی رد میں "عین العین" لکھی تو میرزا محمد اخباری نے دوبارہ اس کی رد میں انسان العین تحریر کی۔

میرزا محمد اخباری نے علم رجال میں بھی ایک کتاب تالیف کی ہے جس کی استاد کل وحید بہبہانی نے شرح کی ہے۔ البتہ ان کے علم و فضل اور غیر معمولی صلاحیتوں سے کسی کو بھی انکار نہیں ہے۔ لیکن مجتہدین اور علمائے دین کے بارے میں نازیبا کلمات ادا کرنے کی وجہ سے علمی مراکز میں اچھی شہرت نہیں رکھتے۔ ناگہانی موت سے دوچار ہوئے اور اپنی عمر بھر کی کمائی کو برباد کر دیا۔

محمد اخباری کا قتل

۱۲۲۰ھ میں فتح علی شاہ اور حکومت روس کے درمیان جنگ چھڑ گئی۔ میرزا محمد اخباری چونکہ تسخیر جنات میں ماہر تھے لہذا عمل کرنے کے بعد فتح علی شاہ کو مطلع کیا کہ جنات روس کے سردار اشپخر کا سر قلم کر کے فلاں وقت شاہ کی خدمت میں پیش کریں گے۔ تو جس طرح میرزا محمد نے خبر دی اسی طرح ہوا۔

لیکن اس واقعہ سے فتح علی شاہ ڈر گیا کہ کہیں یہی واقعہ اس کے ساتھ نہ پیش آ جائے۔ اسی وجہ سے اس نے میرزا محمد کو کسی بہانے سے عراق بھیج دیا اور ۱۲۳۲ھ میں اسعد پاشاہ کے بھائی داود پاشا نے بغداد میں انہیں قتل کر دیا (۳۱)

شیخ صالح بن سلیمان بحرانی (متوفی ۱۰۶۲)

متعصب اور تنگ نظر اخباریوں میں سے ایک شیخ صالح بن سلیمان ماحوزی بحرانی بھی ہیں۔ ان کی روش بحرین میں رائج ہوئی تھی اور آج تک قائم ہے۔ آیۃ اللہ شیخ یوسف بحرانی کتاب لؤلؤۃ البحرین میں کہتے ہیں:

> یہی وہ شخص ہیں جنہوں نے سب سے پہلے بلاد بحرین میں علم حدیث کو پھیلایا۔ پھر شیخ سلمان ماحوزی نے اور ان کے بعد ان کے شاگردوں نے اس حد تک اس علم کو پھیلایا کہ بحرین اخباریوں کا مرکز بن گیا۔ ان دیار میں چند افراد کے علاوہ باقی سب علماء اخباری تھے۔

بہرحال مذکورہ بالا تمام اخباریوں میں سے محمد امین استرآبادی اور میرزا محمد بن عبدالنبی نیشاپوری سب سے زیادہ متعصب اور تنگ نظر تھے۔

اخباریگری کا زوال اور آغاز شیخیہ

استاد کل وحید بہبہانی کے نظریہ اجتہاد کی بڑھتی ہوئی مقبولیت اور ان کے شاگردوں کی فعالیت سے مسلک اخبار پر زوال آ گیا۔

محمد اخباری نیشاپوری کا قیام بھی درحقیقت مسلک اخبار کو دوبارہ شہرت دینے اور زوال سے بچانے کی ایک ناکام کوشش تھی۔

محمد اخباری کے بعد مسلک اخبار کا کوئی معتبر عالم سامنے نہیں آیا۔ لے دے کر صرف شیخ احمد احسائی تھے۔ انہوں نے بھی مسلک اخبار کی ترویج کی بجائے "شیخیہ" کے نام سے ایک نئے مسلک کی بنیاد رکھی جس کی ترویج نے مکمل طور پر مسلک اخبار کو زیر نگین بنا لیا اور باقی ماندہ اخباری بھی اس میں منضم ہو گئے۔

اخباریوں کے جمہودی افکار کی ایک جھلک

اب ہم اخباریوں کے بعض جمہودی افکار کا تذکرہ کرتے ہیں:

۱۔ حدیث ہے "الفرق بين المؤمنين والمشركين التلحي" یعنی مومنین اور مشرکین کے درمیان وجہ امتیاز "تحت الحنک" ہے۔

اس حدیث کے ساتھ تمسک کرتے ہوئے اخباریوں نے تحت الحنک کو واجب قرار دیا ہے۔ نہ صرف حالت نماز میں بلکہ ہر

حالت میں۔

جبکہ مجتہد اس حدیث کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ گردن کے نیچے یا سر کے اوپر عمامے کا ایک سرا رکھنا ایمان وشرک پر اثر انداز نہیں ہوسکتا۔ ہاں ممکن ہے بعض شرائط زمانہ کے ہوتے ہوئے کسی خاص جماعت کی شناخت اور علامت قرار پائے۔ جیسا کہ صدور حدیث کے وقت ایسا تھا کہ مشرکین تحت الحنک کو سر کے اوپر رکھتے تھے۔ لہٰذا مومنین کو مشرکین سے منفرد رہنے کیلئے معصوم نے ارشاد فرمایا کہ مومنین کو چاہیے کہ وہ تحت الحنک کو گردن کے نیچے رکھیں تا کہ مشرکین سے ممتاز نظر آئیں۔

بنابریں مجتہدین نے اس دستور کو مخصوص زمانے کی شرائط کے ساتھ اجتماعی دستورالعمل کے طور پر لیا ہے لیکن اخباریوں نے اسے تعبدا دستورالعمل سمجھا ہے۔۔ البتہ یہ ایسا اتہام نہیں ہے جسے اہل اصول واجتہاد نے اخباریوں پر لگا دیا ہے بلکہ فیض کاشانی جو کہ نظریہ اخباریگری کے قائل ہیں اپنی کتاب ''وافی'' میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> زمانہ قدیم میں مشرکین کا یہ شعار تھا کہ وہ تحت الحنک کو سر کے اوپر رکھتے تھے اور اس کا نام انہوں نے اقتعاط رکھا ہوا تھا۔ اگر کوئی شخص اس طرح کرتا تو اسے مشرک تصور کیا جاتا۔ مذکورہ حدیث میں مومنین اور مشرکین کی پہچان کیلئے مومنین کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ شعار مشرکین کو نہ اپنائیں۔ بنابریں آج چونکہ مشرکین کا یہ شعار نہیں ہے لہٰذا حدیث کا موضوع ہی ختم ہوگیا پس قابلِ عمل نہیں رہی۔

۲۔ روایت میں ہے کہ امام صادق علیہ السلام نے اپنے بیٹے اسماعیل کے کفن پر لکھا کہ ''اسماعیل یشھد ان لا الہ الا اللہ وان محمدا رسول اللہ'' اخباری اپنے جمودی فکر کی وجہ سے گمان کرنے لگے کہ ہر میت کے کفن پر لفظ اسماعیل لکھنا ضروری ہے اگرچہ اس کا نام اسماعیل نہ ہو۔ ان کا کہنا ہے کہ ہمیں امامؑ کے تابع ہونا چاہیے جو کام وہ کریں ہمیں بھی بعینہ وہی انجام دینا چاہیے امامؑ کے فعل میں تبدیلی کرنے کا ہمیں حق حاصل نہیں ہے۔ چونکہ امامؑ نے لکھا ہے اسماعیل یشھد۔۔۔ لہٰذا ہمیں بھی اسماعیل یشھد۔ ہی لکھنا پڑے گا۔

اس مثال سے معلوم ہوتا ہے کہ اخباری کس قدر محدود افکار کے قائل ہیں۔ کیونکہ یہ بات تو بدیہی ہے کہ اگر امامؑ کے بیٹے کا نام ابراہیم ہوتا تو وہ ابراہیم یشھد لکھتے اسی طرح اگر کوئی اور نام ہوتا تو وہی لکھتے۔ امامؑ نے اسماعیل یشھد اس لئے لکھا ہے کیونکہ ان کے بیٹے کا نام اسماعیل تھا۔ وگرنہ لفظ اسماعیل میں کوئی خاص راز پوشیدہ نہیں ہے۔ بنابرایں اس مورد میں اتباع امامؑ یہ ہے کہ ہر میت پر اس کا اپنا نام لکھا جائے۔

۳۔ استاد کل وحید بہبہانی کتاب ''الاجتہاد والاخبار'' میں لکھتے ہیں:

> سال رواں میں ماہ شوال کے رویت ہلال کے متعلق اختلاف ہوگیا۔ لوگوں کی اکثریت نے چاند نظر آنے کی گواہی دے دی۔ یہاں تک کہ اخبار حد تواتر تک پہنچ گئیں۔ لہٰذا میں نے اس دن روزہ نہیں رکھا۔ ایک اخباری آیا اور مجھ پر اعتراض کرنے لگا کہ کس دلیل کی بنا پر آپ نے روزہ نہیں رکھا؟ میں نے کہا اس دلیل قطعی کی بنا پر جو تواتر سے حاصل ہو چکی ہے۔ کہنے لگا کہ کوئی روایت موجود ہے جو کہہ رہی ہو کہ ایسے موارد میں یقین حجت ہے؟ حالانکہ وہ حدیث جو دو عادل افراد کی گواہی کو معتبر قرار دیتی ہے اس کیلئے کافی ہے۔

وحید بہبہانی مزید کہتے ہیں

اخباریوں کے افکار اس حد تک محدود اور جامد ہیں کہ میرے خیال میں اگر ان میں سے کسی نے سن رکھا ہوتا کہ امام علیہ السلام نے کسی مریض کو ٹھنڈا پانی پینے کیلئے کہا ہے تو یہ نتیجہ نکالتے کہ ہر مریض کیلئے ٹھنڈا پانی پینا واجب ہے اور اسے ہر صورت میں ٹھنڈا پانی پینا چاہیے۔

کتبِ احادیث کی تالیف

گیارہویں صدی کے اخیر اور بارہویں صدی کے اوائل میں مسلک اخبار اپنے پورے عروج پر فائز تھا۔ انہوں نے اپنے مقتضائے طبیعت کے مطابق اسلام کے علمی مراکز کی اچھی خاصی خدمت کی ہے۔ چونکہ انہیں احادیث کے جمع کرنے کا شوق تھا لہذا انہوں نے اس سلسلے میں بہت ہی گرانقدر اور ضخیم کتب تالیف کیں ان میں بعض یہ ہیں:

الف: بحارالانوار

اس کتاب کو فقیہ اعظم ملا محمد باقر مجلسی نے تالیف کیا ہے۔ ابتدا میں اس کی تختی سائز کی پچیس بڑی جلدیں تھیں پھر انہیں چھوٹا کر کے ایک سو دس جلدیں بنائی گئیں۔ مجلسی مرحوم نے ہر قابل وضاحت حدیث کی تفسیر بھی کی ہے۔ اس کتاب میں متضاد احادیث بھی دیکھنے کو ملتی ہیں۔

ب: وسائل الشیعہ الی تحصیل مسائل الشریعہ

محدث جلیل القدر شیخ حر عاملی محمد بن حسن بن علی کی تالیف کردہ یہ کتاب احادیث کی دوسری بڑی کتاب ہے ابتدا میں چھ بڑی جلدوں پر مشتمل تھی اور اب بیس چھوٹی جلدوں میں دوبارہ چھپی ہے۔ اس کتاب میں کتب اربعہ کی تمام روایات کے علاوہ ستر دوسری کتب کی روایات بھی موجود ہیں۔ مؤلف نے اس کتاب میں ترتیب ابواب کا بہترین طریقہ اپنایا ہے اس طرح کہ پہلے طہارت سے لیکر دیات تک تمام ابواب فقہ کی روایات کو ترتیب وار ذکر کیا ہے پھر اخبار متعارضہ کو جمع کیا ہے اور وجہ جمع بھی بیان کی ہے۔

ج: الوافی

علامہ ملا محسن فیض کاشانی کی تالیف کردہ یہ کتاب اصول، فروع اور سنن و احکام پر مشتمل ہے۔ کاشانی مرحوم نے اس کتاب میں کتب اربعہ کی احادیث جمع کی ہیں۔ یہ کتاب تین بڑی جلدوں پر مشتمل ہے مصنف نے اس کی شرح کی، بہترین تعلیقات کا اضافہ کیا اور مشکل احادیث کی تفسیر کی۔

د: تفسیر برہان

مذکورہ دور کی چوتھی بڑی کتاب تفسیر برہان ہے جسے محدث سید ہاشم بحرانی نے تالیف کیا ہے۔

مذکورہ بالا تالیفات کے اسباب

اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ روایات و احادیث سے اخباریوں کی دلچسپی ہی ان عظیم کتب کی تالیف کا موجب بنی ہے۔ لیکن

اسے ان تالیفات کا اکلوتا سبب قرار نہیں دیا جاسکتا۔ بلکہ اس کے علاوہ بھی اسباب تھے۔ ان میں سے ایک سبب یہ بھی تھا کہ شیخ الطائفہ شیخ طوسی کے بعد بہت سی ایسی کتب کے متعلق پتا چلا جن کی روایات کتب اربعہ یعنی کافی' من لایحضرہ الفقیہ' تہذیب اور استبصار میں درج نہیں ہیں۔ اس ضرورت کے تحت علماء نے محسوس کیا کہ احادیث کی بڑی بڑی کتب تالیف کی جائیں تاکہ آنے والے ادوار میں مشکل پیش نہ آئے۔

بحران اخباریگری کے وقت تداوم اجتہاد

اخباریگری کے عروج اور بہت سے علماء کا اس کی طرف میلان رکھنے کی وجہ سے روشِ اصول و اجتہاد ماند پڑ گئی اور اسے بہت سے خسارات کا متحمل ہونا پڑا۔ لیکن اس کے باوجود اس میں ٹھہراؤ نہیں آیا بلکہ آہستہ آہستہ آگے کی جانب بڑھتی رہی۔

اس دوران ایسے ایسے عظیم علمائے اصول و اجتہاد پیدا ہوئے جنہوں نے پوری قوت کے ساتھ نظریہ اخباریگری کا مقابلہ کیا اور گرانقدر کتب اصول و اجتہاد تالیف کیں ان میں سے درج ذیل کے نام قابلِ ذکر ہیں۔

۱۔ الوافیہ فی الاصول کے مصنف ملا عبداللہ بن محمد بشروی جو کہ فاضل تونی کے نام سے مشہور ہیں۔

اس دور میں لکھی گئیں کتب کی نسبت سے از نظر استدلال ''وافیہ'' ایک بے نظیر کتاب ہے۔ اسی وجہ سے علمی مراکز میں اسے خاص اہمیت حاصل ہے اور سید مہدی بحر العلوم اور سید محسن اعرجی جیسے محققین کا توجہ کا مرکز بنی رہی اور انہوں اس پر حاشیے اور شروع بھی لکھیں۔

۲۔ وحید بہبہانی کے استاد سید صدر الدین قمی نے ''وافیہ'' پر شرح لکھی اور اپنی اس شرح کے ذریعے علم اصول میں ایک نئی روح پھونک دی اور جدید و دقیق نظریات متعارف کروائے۔

۳۔ عظیم محقق سید حسین خوانساری نے اپنی عظیم تر فکری قوت کے ساتھ علم اصول کو ارتقاء بخشا۔ کتاب ''مشارق الشموس'' میں ان کے بلند اور معیاری افکار مثل آفتاب درخشاں ہیں۔

۴۔ صاحب ریاض المسائل کے استاد آیت اللہ محمد بن حسن شیروانی۔ انہوں نے ''معالم الاصول'' پر عربی و فارسی زبان میں حاشیے تحریر کئے۔

۵۔ سلطان العلماء حسین بن رفیع محمد حسینی نے بھی کتاب ''معالم الاصول'' پر حاشیہ نگاری کی ہے۔

۶۔ سید حسین خوانساری کے فرزند آیۃ اللہ سید جمال الدین نے کتاب ''شرح مختصر عضدی'' پر ایک تعلیقہ تحریر کیا۔ شیخ انصاری اپنی کتاب رسائل میں رقمطراز ہیں کہ سید جمال الدین بعض نظریات اصول میں دوسروں پر سبقت لے گئے ہیں۔

درحقیقت محقق خوانساری، علامہ شیروانی، آیت اللہ جمال الدین خوانساری اور سید صدر الدین قمی نے اخباریوں کے عصرِ عروج میں اصول و اجتہاد کیلئے عظیم کوششیں کیں اور وحید بہبہانی کیلئے راہیں ہموار کیں کہ جنہوں نے آگے چل کر اجتہاد کی ایک نئی تاریخ رقم کی۔

جمود اخبادیگری کے خلاف قیام

استادِکل، عالمِ اصول، یکتائے زمانہ، ادوارِ فقہ کے ساتویں اور ادوارِ اجتہاد کے چھٹے دور کے ہیرو سید محمد باقر وحید بہبہانی کے دور کو اخباریوں کے جمودی افکار کے خلاف قیام کا دور کہا جاسکتا ہے۔

وحید بہبہانی نے بارہ ۱۲۰۰ ہجری قمری میں شہر کربلا میں ایک ایسے مدرسہ کی بنیاد رکھی جس میں فقہ اجتہادی اور علم اصول کے متعلق تحقیق کی جاتی تھی۔ انہوں نے اِس کیلئے کربلا کو اس لئے منتخب کیا کیونکہ اس وقت یہ اخباریوں کا مرکز شمار ہوتا تھا۔ مرجع عام و خاص تھا اور اس وقت لوگ علمائے اصول اور مجتہدین کی طرف متوجہ نہیں تھے۔

اخباریوں کے برجستہ عالم صاحب حدائق اسی شہر میں رہتے تھے، ایک بہت بڑے مدرسہ کے مسئول اور علمائے اخبار کے رئیس تھے۔

شیخ ابوعلی اپنی کتاب منتہی المقال میں لکھتے ہیں:

> وحید بہبہانی کے آنے سے پہلے عراق کے تمام شہر خصوصاً کربلا و نجف علمائے اخبار سے پڑھتے اور عوام انہی کی طرف مائل تھے۔ اجتہاد کے اتنے شدید مخالف تھے کہ اگر ان میں سے کسی کو ضرورت کے تحت کوئی کتابِ اصول ہاتھ میں لینی پڑتی تو اسے رومال کے ذریعے پکڑتے تھے۔
>
> لیکن اللہ تعالیٰ نے وحید بہبہانی کے ورود کی برکت سے عراق کے شہروں کو پاکیزہ کیا اور وہ لوگ جو اخباریوں کے تسلط کی وجہ سے شرعی احکام کے حصول کیلئے سرگرداں رہتے تھے ان کے انوارِ علوم سے منور ہونے لگے۔

امتدادِ زمانہ کے ساتھ ساتھ وحید بہبہانی کے اس مدرسے نے ہر لحاظ سے ترقی کی اور جدید مکتب نے اپنی تمام تر طاقت اور غیر معمولی دلیری کے ساتھ اخباریوں کے سطحی اور بے بنیاد نظریات کو للکارا۔

اس مدرسہ کے معلم و مدیر کے بیاناتِ عالیہ اور محکم ادلّہ سے اخباری بوکھلا اٹھے اور دن بدن ان کے نظریات کی اہمیت کم سے کمتر ہوتی گئی۔ جیسا کہ پہلے بھی گذر چکا ہے کہ علماء صاحب حدائق کے درس کو چھوڑ کر وحید بہبہانی کے دروس میں شرکت کرنے لگے۔

وحید بہبہانی کی کوششیں

استادِکل وحید بہبہانی کی کوششوں سے روشِ اجتہاد پر سالہا سال سے چھایا ہوا گرد و غبار چھٹ گیا اور فقہی عقائد پر قائم اخباریوں کا تسلط ختم ہوگیا۔ حقیقت روشن ہوگئی اور فقہِ اجتہادی کی مردہ روح پھر سے زندہ ہوگئی۔

اخباریوں نے گھٹنے ٹیک دیئے خصوصاً ان کے مرجع شیخ یوسف بحرانی (صاحب حدائق) کی وفات کے بعد اخباریوں کا اعتبار ختم ہوگیا اور نظریہ اجتہاد و اصول تیزی سے پھیلنے لگا، اس دور کو فقہ شیعہ کی جدید تاریخ کہا جاسکتا ہے۔

فقہ میں بازگشتِ اجتہاد کے اسباب

اجتماعی اور تاریخی امور ہمیشہ زمان و مکان کی مخصوص شرائط اور خصوصیات کے ساتھ مربوط ہوتے ہیں۔ یہی شرائط و خصوصیات

ان کے رونما ہونے میں اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ فقاہتِ شیعہ میں اجتہاد کا دوبارہ ظہور اور پیشرفت بھی ایک اجتماعی امر ہے کہ جسے بلا سبب قرار نہیں دیا جا سکتا بلکہ بلا شک وشبہ اس کی رشد و اشاعت میں اجتماعی اور تاریخی عوامل کارفرما ہیں۔ ان میں بعض درج ذیل ہیں۔

۱۔ مجتہدین کے متعلق اخباریوں کا سخت گیر نظریہ

مجتہدین کے ساتھ اخباریوں کا غیر اخلاقی اور سخت رویہ بھی ان کے زوال کے اسباب میں سے ایک ہے۔

تاریخ گواہ ہے کہ جس قوم وملت نے اپنے اہداف و مقاصد کے حصول کیلئے غلط اور جابرانہ راستے اختیار کئے ہیں جلد یا دیر انہیں زوال آیا ہے اور اپنا بویا کاٹا ہے۔ چاہے ظلم و جور کے سہارے حاکمیت قائم کر رکھی ہو یا حاکمیت کے وقت تعصب اور سخت گیری اختیار کر رکھی ہو۔

ممکن ہے ابتداء میں انہیں کامیابی نصیب ہوتی ہو لیکن امتدادِ زمانہ، بیداری انسان اور اجتماعی و تبلیغی بحران حقیقت کو آشکار کر دیتے ہیں۔

اخباریوں نے اپنے اہداف کے حصول کیلئے علماء پر تہمت اور الزام تراشی جیسی روش سے استفادہ کیا۔ یہاں تک کہ شیخ جعفر کاشف الغطاء کو اولادِ بنی امیہ سے قرار دیا۔ نیز سید محسن اعرجی کاظمی، صاحب قوانین میرزا قمی اور صاحب ریاض المسائل سید علی کے متعلق ایسی نازیبا باتیں شائع کیں کہ زبان ان کے ادا کرنے سے قاصر ہے۔

امتدادِ زمانہ اور جذبات کے سرد ہونے کے ساتھ ساتھ لوگ نظریہ اخباریگری ترک کرنے لگے اور مجتہدین کے استدلال قبول کرنے لگے۔

۲۔ مجموعاتِ احادیث

فقہ میں دوبارہ اجتہاد کی پیشرفت کا دوسرا سبب وہ عظیم مجموعاتِ احادیث ہیں جنہیں اخباریوں کے عصرِ عروج میں تألیف کیا گیا تھا کیونکہ تمام احادیث کا ایک جگہ جمع کرنے اور فقہ کے مختلف ابواب کے وجود میں آنے سے محققین سمجھ گئے کہ روایات و احادیث اپنی تمام تر وسعتوں کے باوجود اجتہاد کی محتاج ہیں۔ دوسرا یہ کہ ان کتب احادیث کے وجود میں آنے سے فقہی اور اجتہادی ابحاث میں تحقیق کرنے کی راہیں ہموار ہوئیں اور اجتہادی نظریات کی اشاعت کا باعث بنیں۔

۳۔ کربلا میں مدرسہِ اصول کی تأسیس

مکتب اخبار کے مقابلے میں وحید بہبہانی کی طرف سے مکتب اصول کی تأسیس بھی علمِ اصول کی پیشرفت اور مکتب اخبار پر مکتب اجتہاد کی برتری کا ایک سبب ہے۔ ان دونوں مکاتب فکر کا باہم نزدیک ہونا بھی ان کے افکار کے رد و بدل کا باعث بنا اور کسی رکاوٹ کے بغیر ہر ایک کے افکار کو دوسرے نے پرکھا۔ اس قسم کے ماحول میں غیر جانبدار افراد کو دونوں کے افکار کا موازنہ کرنے میں آسانی ہوئی حتی کہ صاحب حدائق کے ممتاز شاگرد بھی روشِ اخبار کو ترک کر کے روشِ اجتہاد اپنانے لگے۔

۴۔ دومکاتب اصول کا نزدیک ہونا

فقہ میں اجتہاد کی دوبارہ پیشرفت کا چوتھا سبب یہ تھا کہ نجف کا مدرسہ اصول کربلا میں استادِکل وحید بہبہانی کے قائم کردہ مدرسہ کے نزدیک تھا۔ جو کہ خود وحید بہبہانی کے مکتبِ اصول کی پیشرفت کا ایک سبب ہے۔

اس دور میں نجف اشرف اصول واجتہاد کا مرکز تھا۔ اس کا استادِکل کے مکتب کے قریب ہونا دونوں کے ارتقاء کا باعث بنا۔

۵۔ فلسفی افکار کا ارتقاء

فلسفی نظریات کے رشد واشاعت بھی اصول کی اہمیت بڑھانے کا ایک سبب ہے۔

۶۔ صاحبِ حدائق کا کردار

استادِکل وحید بہبہانی کے متعلق صاحب حدائق شیخ یوسف بحرانی کے خیالات اور ان کے نظریات کی تائید بھی اسلامی فقہ میں علمِ اصول کی بازگشت اور روشِ اجتہاد کی اشاعت کا ایک سبب ہے۔ مثلاً صاحب حدائق کا لوگوں کو وحید بہبہانی کی اقتدائی میں نماز پڑھنے کی تاکید کرنا۔

راقم کی نظر میں روشِ اخبارگیری پر اجتہاد کی فتح کا اہم ترین سبب صاحب حدائق کا وحید بہبہانی کے نظریات کی تائید کرنا ہے۔ کیونکہ شیخ یوسف بحرانی اگرچہ ابتدا میں خالص اخباری تھے۔ لیکن بعد میں ایک معتدل روش اختیار کرلی جو کہ اخباریوں اور اصولیوں کی درمیانی روش ہے۔ شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء، سید محسن اعرجی کاظمی، سید علی اور میرزا قمی کی مخالفت کرنے والے سخت گیر اخباریوں سے ناخوش تھے۔ ان کی ہمیشہ یہ کوشش رہی ہے کہ اخباریوں کی غلط روش کا سدباب کیا جائے اور علمائے شیعہ کے درمیان موجود اختلافات کو ختم کیا جائے۔

اسی وجہ سے جب تک انہیں وحید بہبہانی کے نظریات کی کامیابی کا یقین نہیں ہوا درپردہ ان کے نظریات کی مکمل تائید کرتے رہے۔ بطورِ نمونہ بعض موارد کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

علامہ شیخ عبداللہ تنقیح المقال میں لکھتے ہیں:

> وحید بہبہانی بہبہان سے نجف تشریف لائے اور نجف کے اساتذہ کے دروس میں شریک ہونے لگے۔ جب خود کو ان کے دروس سے بے نیاز پایا تو کربلا روانہ ہوگئے جو کہ اس دور میں اخباریوں کا مرکز بن چکا تھا۔ چند دن صاحب حدائق کے دروس میں شرکت کرتے رہے۔ ایک دن صحن مطہر میں کھڑے ہوکر علماء سے کہنے لگے کہ میں تم پر حجت خدا ہوں (یعنی ایسی ادلہ رکھتا ہوں جن کی تمہیں احتیاج ہے) علماء نے کہا آپ اپنی بات کی وضاحت کریں؟

انہوں نے کہا اگر شیخ یوسف بحرانی چند دن کیلئے اپنا منبر درس میرے حوالے کردیں تو میں اپنے حجت ہونے کی وضاحت کروں گا۔ جب شیخ یوسف بحرانی نے یہ سنا تو انہوں نے وحید بہبہانی کی پیشکش قبول کرلی۔ (اگرچہ شیخ یوسف کا رجحان روشِ اصول و اجتہاد کی طرف تھا اور بعض کے بقول تو انہوں نے اسے اپنا بھی لیا تھا لیکن بعض نادانوں کے خوف سے اپنے اس عقیدے کا اظہار

نہیں کرتے تھے۔)

وحید بہبہانی نے تین دن تک اپنی درس کو طول دیا۔ جس کے نتیجے میں شیخ یوسف کے دوتہائی شاگردوں نے نظریہ اخبار یگری کو ترک کر کے روشِ اجتہاد واصول کو اپنالیا اور صاحب حدائق دل میں اس سے خوش ہوئے۔

بنابریں مناسب ہے کہ ہم صاحب حدائق کی اس اچھی روش کو پیشرفتِ اجتہاد کا ایک عامل اور سبب قرار دیں اور مسلکِ اخبار کے خاتمے کا موجب سمجھیں۔ کیونکہ اگر صاحب حدائق جیسی ممتاز شخصیت وحید بہبہانی کے مقابلے میں ڈٹی رہتی اور اپنے شاگردوں کو ان کے درس میں شریک ہونے سے منع کر دیتی تو وحید بہبہانی کو کبھی بھی اتنی کامیابی نصیب نہ ہوتی۔ کم از کم اخباریوں اور اصولیوں کا نزاع ضرور شدت اختیار کر جاتا۔

یہی وہ علل واسباب تھے جنھوں نے فقہ میں وحید بہبہانی کی روشِ اجتہاد کی پیشرفت میں اہم کردار ادا کیا۔

اخباری کس اجتہاد کے منکر ہیں؟

جیسا کہ گذشتہ مطالب سے واضح ہو چکا ہے کہ شرائط اور ضوابط کے لحاظ سے اجتہاد شیعہ سنیوں کے اجتہاد سے مختلف ہے۔ کیونکہ اہلسنت میں اجتہاد ذاتی رائے اور قیاس واستحسان جیسے ظنی منابع کے مطابق عمل کرنے کو کہتے ہیں جبکہ فقہِ شیعہ میں جدید مسائل کیشرعی احکام اور ان کے قواعد کی شناخت کو اجتہاد کہتے ہیں۔

بعبادت دیگر فقہِ شیعہ میں اصول کا فروع اور عموم قرآن وسنت کا اس کے مصادیق پر منطبق کرنے کا نام اجتہاد ہے۔

علمائے اصول واخبار کے نظریات میں جمع بندی

بعض نے علمائے اصول واخبار کی نظریات میں یوں جمع بندی کی ہے کہ اخباری جس اجتہاد کو صحیح نہیں سمجھتے اس سے مراد وہ اجتہاد ہے جسے ذاتی رائے اور قیاس کہتے ہیں۔ جبکہ اجتہاد کا جو معنی فقہائے شیعہ کرتے ہیں اس سے اخباریوں کو بھی انکار نہیں ہے۔

یہ افراد یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اخباریوں اور اصولیوں کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں ہے بلکہ صرف لفظی فرق ہے۔ کیونکہ ان کا نظریہ ہے کہ وہ اجتہاد ضروریاتِ دین میں سے ہے جس کا ماخذ حجت، اصولِ احکام اور عموماتِ قرآن وسنت ہوں۔ اور ہر وہ شخص جو شریعت کا معترف ہے اُسے اس کا قبول کرنا ضروری ہے۔

البتہ ایسے اجتہاد کے ضروری ہونے میں اخباریوں اور اصولیوں کا متفق ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ دونوں اس کے مصادیق میں اختلاف نظر رکھتے ہیں۔ جیسا کہ خود اصولی اجماع منقول، خبر واحد اور شہرت فتوائی جیسے بعض مسائل میں اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ اور یہ اختلاف رائے ان کے نظریہ "جوازِ اجتہاد" کے لئے ضرر رساں نہیں ہے۔

یہودیوں اور مسلمانوں کی تقلید کے تفاوت کی مناسبت سے شیخ حر عاملی نے اپنی کتاب "وسائل الشیعہ" (ج ۱۸، ص ۹۵) میں امام حسین عسکریؑ سے ایک روایت نقل کی ہے اور اس کی وضاحت میں جو باتیں کی ہیں وہ ہمارے مذکورہ بیان کی تائید کرتی ہیں۔

موصوف کہتے ہیں:

وہ تقلید جس کی اسلام نے اجازت دی ہے وہ روایت کا قبول کرنا ہے نہ کہ رائے، اجتہاد اور ظنِ مجتہد کا قبول کرنا۔ یہ
تو ایک ایسی واضح بات ہے جس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک وہی اجتہادِ اہلسنت نا قابلِ قبول ہے جس کا ماخذ ظنی اور غیر معتبر منابع ہوں اور ایسا اجتہاد تو خود شیعہ علمائے اصول کے نزدیک بھی قابلِ قبول نہیں ہے۔ اجتہاد در حقیقت روایات پر عمل اور معتبر منابع سے شرعی احکام کا استنباط کرنا ہے۔ اور یہ شیخ حر عاملی کے نزدیک بھی صحیح اور قابلِ قبول ہے۔

اخباریوں کی نظر میں اخباریگری اور اجتہاد میں فرق

اگر چہ بعض افراد نے اخباریوں اور اصولیوں کے نظریات کو صرف لفظی اختلاف قرار دیا ہے لیکن خود اخباری ان دو نظریات (اخباریگری، اجتہاد) میں فرق کے قائل ہیں۔ علامہ ملا محمد باقر خوانساری کتاب ''روضات الجنات'' (ج۱، ص ۱۴۷) میں لکھتے ہیں:

شیخ عبداللہ بن حاج صالح بحرینی نے اپنی کتاب ''منية الممارسين في جواب اسئلة الشيخ ياسين'' میں چالیس ۴۰ فرق بیان کئے ہیں۔

میرزا محمد اخباری نے کتاب ''الطهر الفاضل'' میں انسٹھ ۵۹ فرق ذکر کئے ہیں۔

سید محمد دزفولی نے ''فاروق الحق'' میں چھیاسی ۸۶ فرق ذکر کئے ہیں۔

محدث جلیل القدر سید نعمت اللہ جزائری نے کتاب ''منبع الحياة'' ملا رضی الدین نے ''لسان الخواص'' اور شیخ جعفر کبیر نے ''الحق المبین'' میں بہت سے فرق نقل کئے ہیں۔ البتہ ان میں بعض کی بازگشت ایک ہی شئے کی طرف ہے۔

اخباریوں کے من گھڑت فروق

اخباریوں نے اپنے نظریہ اخباریگری اور اجتہاد کے متعلق بعض ایسے فرق بھی بیان کئے ہیں جو حقیقت سے کوسوں دور ہیں۔ ان اختلافات کے بیان کا مقصد صرف اپنے نظریے کو تقویت دینا ہے۔ مثلاً میرزا محمد اخباری کتاب ''الطهر الفاضل'' میں کہتے ہیں:

اخباری بہت سی خصوصیات کے حامل ہیں، مثلاً ان کا یہ اعتقاد کہ ''اول الدين معرفته و كمال معرفته التصديق به و كمال التصديق به توحيده.'' (۱) صرف انہی کے ساتھ اختصاص رکھتا ہے۔

مذکورہ کلام امیر المؤمنین حضرت علیؑ کا ہے جو کہ نہج البلاغہ کے خطبہ اول میں موجود ہے۔ معلوم نہیں میرزا محمد اخباری نے کس خیال کے تحت اسے اخباریوں کی خصوصیات میں سے شمار کیا ہے حالانکہ ہر مسلمان اس نورانی کلام کا معتقد ہے۔

ایک اور جگہ پر میرزا محمد اخباری کہتے ہیں:

اخباریوں کی خصوصیات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ان کا اعتقاد ہے کہ انسان کی طرف سب سے پہلے جو حکم الٰہی متوجہ ہوا وہ اقرار بتوحید ہے۔ کیونکہ آنحضرت نے اسلام کی طرف دعوت دیتے ہوئے سب سے پہلے یہی فرمایا تھا کہ قولو لا اله الا الله تفلحو یعنی لا الہ الا اللہ کہو فلاح پا جاؤ گے۔

سید محمود دزفولی کتاب "منیۃ الممارسین" کے مصنف شیخ عبداللہ بحرینی کا قول نقل کرتے ہیں:

علمائے اصول امام علیہ السلام کی 2 طرح مجتہد کے اتباع کو بھی واجب قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ وہ امامؑ کو معصوم اور مجتہد کو غیر معصوم سمجھتے ہیں۔

یہ بات تو صحیح ہے لیکن اخباریوں نے اسے صحیح طور پر سمجھا نہیں ہے۔ کہ امام معصومؑ کی اطاعت اور پیروی ایک حکمِ واقعی ہے جبکہ مجتہد کی پیروی ایک حکم ظاہری ہے۔ اور یہ بھی صرف زمانۂ غیبتِ امامؑ یا اس وقت ہے جب امام معصومؑ تک رسائی حاصل نہ ہو۔

اخبارگیری اور اجتہاد میں حقیقی فرق

اخباریوں کے بیان کردہ بعض فرق اگرچہ ساختگی اور غیر حقیقی ہیں لیکن بعض فرق ایسے بھی ذکر کئے گئے ہیں جو حقیقت سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں سے کچھ یہ ہیں:

۱۔ اصولی شبہہ تحریمیہ اور شبہہ موضوعیہ دونوں میں اصالہ برائت جاری کرتے ہیں اور دونوں موارد میں اِس پر عمل کرتے ہیں لیکن اخباریوں نے اسے قبول نہیں کیا، شبہہ تحریمیہ میں وجوبِ احتیاط کا حکم لگایا ہے اور روایت "اخوک دینک فاحتط لدینک" کو بطورِ دلیل پیش کیا ہے۔

حالانکہ ان کی یہ دلیل اسلام و شریعت کے منافی ہے کیونکہ اسلام ایک آسان دین ہے۔ شریعت کے قوانین عالیہ اور محققینِ اسلام کے نظریات کی طرف رجوع کرنے سے مذکورہ بات ثابت ہو جاتی ہے۔

۲۔ اصولیوں کے نزدیک کتبِ اربعہ یعنی کافی، من لایحضرہ الفقیہ، تہذیب، اور استبصار میں ذکر شدہ تمام اخبار حجت نہیں ہیں بلکہ اس کیلئے علمِ رجال کی احتیاج ہے لیکن اخباری کتبِ اربعہ کی تمام روایات کو حجت اور معتبر سمجھتے ہیں، ان پر عمل کرتے ہیں اور معتقد ہیں کہ علمِ رجال کی احتیاج نہیں ہے۔

۳۔ اخباریوں کے برعکس اصولی اشیاء کے حسن و قبح کے ادراک کیلئے عقل کو معتبر قرار دیتے ہیں۔

۴۔ اصولی عقل کو احکام شرعی کی شناخت کے منابع میں سے شمار کرتے ہیں جبکہ اخباری اسے قبول نہیں کرتے۔

۵۔ عموماً اصولیوں کے نزدیک تمام احکام میں استصحاب قابلِ قبول ہے لیکن روشِ اخبار کے بانی محمد امین استر آبادی اسے شرعی حکم کے طور پر قبول نہیں کرتے مگر جب نسخِ حکم میں شک ہو تو وہاں استصحابِ عدمِ نسخ جاری کرتے ہیں۔

۶۔ اصولیوں کی اکثریت ابتداً مردہ مجتہد کی تقلید جائز نہیں سمجھتے جبکہ اخباری اسے جائز قرار دیتے ہیں۔

۷۔ اصولی اجتہاد کو واجب عینی یا کفائی قرار دیتے ہیں جبکہ اخباری اسے حرام سمجھتے ہیں۔

۸۔ اصولی ظواہرِ قرآن کو حجت اور معتبر سمجھتے ہوئے اس پر عمل کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ لیکن اخباری اسے قبول نہیں کرتے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ ائمہ علیہم السلام کو چاہیے کہ وہ معانی قرآن ہمارے لئے واضح کریں کیونکہ قرآن کے معانی عام افراد کی سمجھ سے بالاتر ہیں۔ اخباریوں نے اپنے اس کلام کی تائید کیلئے اس حدیث کا سہارا لیا ہے جو تفسیر بالرائے سے منع کرتی ہے۔ حالانکہ یہ

درست نہیں ہے کیونکہ ظواہر قرآن سے استفادہ کرنا تفسیر بالرائے نہیں کہلاتا۔ تفسیر کہتے ہیں کشفِ قناع (یعنی پردہ ہٹانا) کو۔ ظاہر سے استفادہ کرنا پردہ شمار نہیں ہوتا کہ اس پر اٹھانا صدق آئے ہاں بطونِ قرآن میں حجاب ہیں لیکن یہ ظواہر کے علاوہ ہے۔

درحقیقت قرآن سے استفادہ کرنے کے متعلق اخباریوں کے نظریے کا مفہوم یہی بنتا ہے کہ قرآن صرف پڑھنے اور چومنے کیلئے ہے اور بس۔

تقریباً دوسو ۲۰۰ سال تک اس نظریے کے غالب رہنے کی وجہ سے اسلام کے علمی اور فقہی نظریات کو سخت دھچکا لگا ہے۔ یہاں تک کہ کسی نے قرآن کی تفسیر لکھنے کی جرأت تک نہیں کی جیسا کہ ایک عالم سے پوچھا گیا قل ھواللہ احد کے معانی کیا ہیں؟ انہوں نے جواب دیا جب تک روایت نہ دیکھ لوں اس کے معانی نہیں سمجھ سکتا۔

اخباریگری روشِ ائمہؑ کے منافی ہے

جیسا کہ گذر چکا ہے کہ اخباری شناختِ احکام کیلئے قرآن کو قابلِ استفادہ نہیں سمجھتے۔ ان کا کہنا ہے کہ فہمِ قرآن ہماری عقول سے بالاتر ہے۔ اسے صرف ائمہ معصومینؑ ہی درک کر سکتے ہیں۔

اخباریوں کا مذکورہ عقیدہ یقینی طور پر اس روش کے منافی ہے جس پر عمل کرنے کا ائمہ علیہم السلام نے اپنے پیروکاروں کو حکم دیا ہے۔ کیونکہ متعدد مقامات پر ائمہؑ نے اپنے ماننے والوں کو قرآن کی طرف رجوع کرنے کیلئے کہا ہے مثلاً:

۱۔ عبداللہ علی مولی آل سام کہتے ہیں:

> **قلت لابی عبد اللہ (ع) عثرت فانقطع ظفری فجعلت علی اصبعی مرادۃ فکیف اصنع بالوضو؟**
>
> **قال: یعرف ھذا و اشباھہ من کتاب اللہ عز و جل، قال اللہ تعالی: ما جعل علیکم فی الدین من حرج امسح علیہ۔**
>
> میں نے امام صادقؑ سے کہا کہ زمین پر گرنے سے میرے پاؤں کا ناخن ٹوٹ گیا، میں نے اس پر ایک کپڑا باندھ دیا ہے، اب وضو کرتے وقت کس طرح اس پر مسح کروں؟ امام علیہ السلام نے فرمایا کہ اس قسم کے تمام مسائل کا حکم قرآن سے معلوم کیا جا سکتا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہی کہ دین میں تم پر سختی نہیں کی گئی۔ (**ما جعل علیکم فی الدین من حرج**)
>
> پھر امامؑ نے اس آیت سے استفادہ کرتے ہوئے کہا کہ اسی کپڑے پر مسح کرلو۔

مجتہد جو احکام کا استنباط کرنا چاہتا ہے اسے چاہیے کہ اس قسم کی روایات پر غور و فکر کرے اور دیکھے کہ جس سختی حکم کو مکلفین سے اٹھا لیا گیا ہے اس کا تعلق اصلِ نماز، اصلِ وضو، اصلِ مسح یا مسح پا میں سے کس کے ساتھ ہے۔

تھوڑے سے غور و فکر کرنے کے بعد معلوم ہو جاتے گا کہ اس سختی حکم کا تعلق پاؤں کے مسح کے ساتھ ہے۔ لیکن پھر پاؤں کے مسح کے دو پہلو ہیں ایک اصل مسح اور دوسرا پاؤں کا مسح۔ یہاں پاؤں پر مسح کرنے میں ضرر ہے نہ کہ کپڑے پر۔ پس آیت نے پاؤں پر مسح

کرنے سے روک دیا ہے لیکن باقی احکام اپنی حالت پر باقی ہیں۔

۲۔قال زرارہ: قلت لابی جعفرؑ الا تخبرنی من این علمت و قلت ان المسح۔۔۔ تا آخر۔

ترجمہ:

زرارہ کہتے ہیں میں نے امامؑ سے عرض کیا سر اور پاؤں کے مسح کے متعلق فرماتے ہیں کہ پورے سر اور پاؤں کا مسح ضروری نہیں بلکہ ایک مقدار مسح کر لینا کافی ہے۔ آپؑ ہمیں بتانا پسند کریں گے کہ اس حکم کا ماخذ کیا ہے۔

امام علیہ السلام نے مسکراتے ہوئے فرمایا: اے زرارہ اس حکم کی رسولِ اکرمؐ نے تصریح کی ہے اور قرآن میں بھی موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''پس اپنے چہروں کو دھولو اس آیت سے پتا چلتا ہے کہ پورے چہرے کا دھونا واجب ہے۔ پھر خدا نے ہاتھوں کے دھونے کو بھی چہرے پر عطف کیا ہے۔ فرمایا ''ہاتھوں کو کہنیوں تک'' یعنی ہاتھوں کے دھونے کا جو حکم دیا ہے اس کیلئے کوئی نیا صیغہ استعمال نہیں کیا بلکہ اسی پہلے والے صیغہ پر اکتفاء کیا ہے۔ لہذا اس سے ہم نے سمجھ لیا کہ کہنیوں تک تمام ہاتھ کا دھونا واجب ہے۔ اس کے بعد دوسرا جملہ ذکر کیا یعنی اس جملے کا آغاز نئے صیغے سے کیا۔ خدا فرماتا ہے ''اپنے سروں کا مسح کرو۔ اس سے ہم نے سمجھ لیا کہ سر کے تھوڑے سے حصے کا مسح کر لینا کافی ہے۔ کیونکہ اللہ نے حرف ''با'' کا استعمال کیا ہے اور ''با'' ''بعض'' پر دلالت کرتا ہے۔ اگر تمام سر کا مسح مقصود ہوتا تو ''با'' نہ لگایا جاتا بلکہ کہا جاتا ''امسحوا رؤسکم'' جیسا کہ چہرے کے دھونے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا و اغسلوا وجوھکم۔ پھر مابعد جملے کو ماقبل جملے پر عطف کیا اور فرمایا کعبین (ابھری ہوئی جگہ) تک پاؤں کا مسح کرو۔ چونکہ پہلے جملے میں ''با'' کی وجہ سے بعض کا معنی کیا گیا ہے لہذا دوسرے میں بھی بعض کا معنی ہوگا کیونکہ معطوف علیہ اور معطوف کا حکم ایک ہوتا ہے۔ رسولِ خداؐ نے یہی بات بڑی وضاحت کے ساتھ لوگوں کو بتائی تھی لیکن افسوس کے لوگوں نے اسے بھلا دیا۔

۳۔متعدد روایات میں آیا ہے کہ جب دو متضاد حدیثیں پائی جائیں تو انہیں قرآن پر پرکھو، جو موافقِ قرآن ہو اس پر عمل کرو اور دوسری کو چھوڑ دو۔

مذکورہ روایات اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ ظواہرِ قرآن حجت ہے۔ کیونکہ اگر پیچیدہ کلام کا ظاہر حجت نہ ہو تو اسے جانچنے اور پرکھنے کا معیار قرار نہیں دیا جا سکتا۔

۴۔روایات کہتی ہیں کہ اپنی شروط اور وعدوں کا قرآن کے ساتھ تطابق کرو اگر موافقِ قرآن ہوں تو صحیح ہیں ورنہ غلط ہیں۔

۵۔حدیث ثقلین ''انی تارک فیکم الثقلین کتاب اللہ و عترتی ما ان تمسکتم بھما لن تضلوا ابداً'' کا معنی بھی یہی ہے کہ ان احکام پر عمل کرو جو ظواہرِ قرآن سے سمجھے جاتے ہیں۔

۶۔روایت میں ہے کہ حضرت امام صادقؑ نے منصور دوانیقی کو چغل خور کے کلام کو قبول کرنے سے منع فرمایا۔ کہا چغل خور کا کلام

قابلِ اعتماد نہیں ہے اور دلیل کے طور پر یہ آیت ان جاء فاسق بنبأ فتبینوا پڑھی۔ یعنی جب کوئی فاسق خبر لے کر آئے تو اس کی تحقیق کر لیا کرو (حجرات، ۴)

۷ روایت میں ہے کہ ایک شخص نے امام علیہ السلام سے کہا کہ میں بیت الخلا میں دیر تک بیٹھا رہتا ہوں تا کہ ہمسائے کے گھر سے آنے والی موسیقی کی آواز سے لطف اندوز ہو سکوں۔ میرے اس فعل کا حکم کیا ہے؟ آپؑ نے فرمایا یہ گناہ ہے کیونکہ خدا فرماتا ہے:

اِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ کُلُّ اُولٰٓئِکَ کَانَ عَنْہُ مَسْئُوْلً

یقیناً کان، آنکھ اور دل سبھی سے سوال کیا جائے گا (۱۷۔ اسراء: ۳۶)

۸ اس عورت کے متعلق امام صادقؑ فرماتے ہیں جسے تین طلاقیں ہو چکی تھیں۔ کہ اگر یہ عورت کسی دوسرے مرد سے شادی کر لے اور وہ اسے طلاق دے دے تو یہ اپنے پہلے شوہر کے ساتھ نکاح کر سکتی ہے۔ اگر چہ وہ مرد (محلل) غلام ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ خدا فرماتا ہے:

حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَہٗ (۲۔ بقرہ: ۲۳۰)

یعنی حتی کہ وہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر لے۔

اس بارے میں ایک اور حدیث میں فرماتے ہیں کہ اگر یہ عورت متعہ کر لے تو متعہ کی مدت ختم ہونے کے بعد بھی پہلے شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی کیونکہ خدا نے فرمایا ہے "فان طلقھا فلا جناح علیھما ان یترا جعا" یہ آیت کہتی ہے کہ اگر دوسرا شوہر طلاق دے دے تو پہلے شوہر سے نکاح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، پس چونکہ متعہ میں طلاق نہیں ہے لہذا پہلے شوہر کے لیے حلال نہیں ہوگی۔

۹ بعض عورتوں کے نکاح کے بارے میں امام صادق علیہ السلام سے پوچھا گیا تو آپؑ نے فرمایا۔ جائز اور حلال ہیں کیونکہ خدا فرماتا ہے:

وَ اُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ

اور اس کے سوا باقی سب تمھارے لئے حلال ہیں۔ (۴۔ سورہ نساء: ۲۴)

مختصر یہ کہ اگر ظواہر قرآن سے استفادہ کرنا ممکن نہ ہوتا تو امامؑ قرآن کی طرف رجوع کرنے کے لیے کیوں کہتے۔ اور بطور دلیل آیات قرآنی پیش کیوں کرتے۔ رفع تعارض کے لیے انھیں معیار قرار نہ دیتے۔ ائمہ علیہم السلام کا بار بار اپنے پیروکاروں کو قرآن کی طرف رجوع کرنے کا حکم دینا اس بات کی علامت ہے کہ ظاہر قرآن پر عمل کرنا جائز ہے۔

قرآن سے ظواہر قرآن کی حجیت کا اثبات

واضح ہے کہ قرآن کا بیشتر حصہ عام فہم زبان میں نازل کیا گیا ہے اور ہر قسم کے ابہام اور پیچیدگی سے مبرّا ہے۔ اصولی طور پر رسولِ خداؐ قرآن کو اس لیے لے کر آئے تھے کہ لوگ اسے سمجھیں اور زندگی کے تمام مادی و معنوی پہلوؤں میں اس کے فرامین پر عمل کریں قرآن نے اس مطلب کی طرف اپنی بہت سی آیات میں اشارہ کیا ہے مثلاً

هٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَّمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِيْنَ (۳۔عمران: ۱۳۸)

یہ لوگوں کے لیے ایک بیان ہے اور پرہیزگاروں کے لیے ہدایت اور نصیحت ہے

اَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ اَمْ عَلٰى قُلُوْبٍ اَقْفَالُهَا (۴۷۔سورہ محمد: ۲۴)

کیا قرآن میں غور وفکر نہیں کرتے یا ان دلوں پر تالے لگ چکے ہیں۔

وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِيْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ (۳۹۔زمر: ۲۷)

ہم نے اس قرآن میں لوگوں کے لیے مختلف مثالیں بیان کی ہیں تاکہ وہ نصیحت حاصل کریں۔

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ (۵۴۔قمر: ۱۷)

اور ہم نے قرآن کو ذکر کے لیے آسان کر دیا ہے۔ پس کیا کوئی نصیحت حاصل کرنے والا ہے؟

ان کے علاوہ بھی بہت سی آیات موجود ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ قرآن ایک ایسی کتاب ہے جو مسلمانوں کے لیے قابل فہم ہے اور ان پر حجت ہے۔

خود قرآن لوگوں کو مبارزہ کی دعوت دیتے ہوئے فرماتا ہے:

وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ (۲۔بقرہ: ۲۳)

اور اگر تم اس میں شک کرتے ہو جسے ہم نے اپنے بندے پر اتارا ہے تو تم بھی ایسا ہی ایک سورۃ لے آؤ۔

لہٰذا ضروری ہے کہ لوگوں کے لیے قابلِ فہم ہو کیونکہ اگر قابلِ فہم نہ ہو تو پھر انہیں مبارزہ کی دعوت دینا فضول ہے۔

دوسرا یہ کہ قرآن ایک معجزہ ہے۔ پس قرآن کا لوگوں سے مبارزہ طلب کرنا اور معجزہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ قرآن قابل فہم ہے اور اس کے ظواہر قابلِ اعتبار ہیں۔ ہاں تمام قرآن کا سمجھنا اور حقائق سے پردہ اٹھانا صرف رسولخداؐ اور آپؐ کے خلفائے برحق کے ساتھ مخصوص ہے۔

بنائے عقلاء سے ظواہر قرآن کی حجیت کا اثبات

آیات اور روایات کے علاوہ حجیت ظواہر کے اثبات کے لیے اصولیوں نے بنائے عقلاء سے بھی استدلال کیا ہے۔ اصولی کہتے ہیں جس طرح عقلائے عالم نے اجتماعی مسائل، معاملات اور گفتگو میں ایک دوسرے کے ظاہر کلام کو معتبر سمجھتے ہیں۔ جب بھی عاقل کوئی کلام کرتا ہے تو لوگ اسے ظاہر پر محمول کرتے ہیں۔ اسے حجت سمجھتے ہیں اور بوقت ضرورت اس کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔

شارع مقدس جو کہ رئیس العقلاء ہے اس کی روش عقلاء کی روش سے جدا نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اگر جدا ہو جاتی تو ان دو طریقوں میں سے ایک کے ساتھ بیان ضرور کرتا یا روش عقلا کی مذمت کرتے ہوئے ممنوع قرار دیتا۔ یا پھر کہتا کہ روش عقلا خود ان کے لیے اچھی ہے لیکن کلامِ شارع میں اسے جاری نہیں کیا جا سکتا۔

لیکن شارع نے ان دو طریقوں میں سے کسی کے ساتھ بھی روشِ عقلاء کا انکار نہیں کیا۔ بلکہ رسول خداؐ، ائمہ علیہم السلام اور اہل

شریعت بھی افہام وتفہیم اور شرعی احکام کے بیان کرنے میں دوسرے لوگوں کی طرح روش عقلاء پر چلتے ہیں۔

چند اعتراضات اور ان کے جواب

نظریہ اخباریگری کے جامد عقائد میں حجیت قرآن کے مسئلے کو بہت اچھالا جاتا ہے۔اسی وجہ سے ہم ان کے اعتراضات وشبہات کو ذکر کرتے ہیں۔ پھر ادلّہ و براہان کے ذریعے انھیں ردّ کریں گے۔

ظواہر قرآن پر عمل کرنے کے متعلق جو اعتراضات ہیں،ان میں سے بعض درج ذیل ہیں۔

اعتراض اول

اخباری کہتے ہیں کہ ظاہر قرآن ظن ہے(یعنی جب بھی آپ ظاہر قرآن سے کسی حکم کو اخذ کرتے ہیں اس کے بارے میں آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ میرا یہ اخذ کردہ حکم سو فیصد واقع کے مطابق ہے اور وہی حکم ہے جو خدا نے بیان کیا ہے۔زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمیں ظاہر قرآن سے حکم الٰہی کا ظن حاصل ہو گیا ہے) حالانکہ خدا فرماتا ہے ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً یعنی ظن وگمان انسان کو حق سے بے نیاز نہیں کرتا۔پس نتیجہ یہ نکلا کہ چونکہ ظاہر قرآن ظن آور ہے لہذا قابل عمل نہیں مگر جب کوئی حدیث صریحاً اس کا معنی بیان کردے۔

جواب

ظاہر قرآن اگر چہ ظنی ہے لیکن اگر اسے بنائے عقلا اور روایات معصومینؑ کی نظر سے دیکھا جائے تو یہ ظن معتبر ہے اور علمائے اصول کی زبان میں اسے ظنونِ خاصہ میں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔لہذا عدمِ حجیت ظن کا عموم اسے شامل نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض

اکثر اخباری معتقد ہیں کہ قرآن ایک ایسا دستور العمل ہے جو رسولِ اکرمؐ اور نزولِ قرآن کے ساتھ مخصوص ہے۔لہذا صرف انہی کے لیے حجت ہے لیکن وہ افراد جو زمانہ وحی اور رحلتِ رسولؐ کے بعد دنیا میں آئے قرآن کے مخاطب نہیں ہیں لہذا ان کے لیے حجت نہیں ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ قرآن ریاضی، کیمیا اور فزکس جیسی کوئی کتاب نہیں کہ جس کے قوانین ،ہمیشگی اور کلی ہوں۔ ہر دور اور ہر مقام پر قابلِ استفادہ ہوں۔

قرآن صرف ان افراد سے مخاطب ہے جو اس کے نزول کے وقت موجود تھے دوسروں کے لیے پیام آور نہیں ہے۔

جواب

ٹھیک ہے کہ قرآن کا ایک شان نزول ہے اس کی ہر آیت کسی خاص مسئلے اور معین شخص کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور اس کے مخاطبین مخصوص افراد ہیں۔لیکن اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ اس کی آیات صرف انھی موارد کے ساتھ مخصوص ہیں اور ان کے مشابہ کسی دوسرے مورد کو شامل نہیں ہیں۔

کیونکہ شرعی احکام ''قضیہ حقیقیہ'' کے طور پر بیان کئے گئے ہیں نہ کہ قضیہ خارجیہ کی طرح۔ بنا بریں جس طرح اس میں

حاضرین شامل نہیں اسی طرح غائبین بھی شامل ہیں۔ مثلاً آیت مبارکہ وللہ علی الناس حج البیت من استطاع۔ اس میں صرف نزول قرآن کے زمانے کے افراد شامل نہیں ہے بلکہ یہ ایک ایسا دستور ہے جو ہر زمانے کے افراد کے لیے ہے۔ جیسا کہ مذکورہ آیت صرف ان افراد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جو وقت نزول مستطیع تھے بلکہ طبیعت استطاعت مراد ہے چاہے وقت نزول مستطیع ہوں یا نہ ہوں۔

اسلام کے احکام وقوانین میں فرد خاص، مکان خاص یا مخصوص زمانہ دخیل نہیں ہیں۔ بلکہ اس کے قوانین کلی شکل میں وضع کیے گئے ہیں۔ جس طرح کہ قوانین بشر میں سب شامل ہیں۔ بنا برایں قرآن کے مخاطب تمام مکلفین ہیں۔ چاہے زمانہ نزول میں موجود تھے یا نہیں۔ اسی طرح آئندہ آنے والے افراد بھی اس کے مخاطب ہیں۔

تیسرا اعتراض

ممکن ہے خدا نے تفہیم قرآن کے لیے قرائن استعمال کیے ہوں۔ ہم چونکہ زمانہ نزول میں موجود نہیں تھے اور قرائن سے بھی آگاہ نہیں ہیں لہذا قرآن ہمارے لئے قابل اعتماد نہیں ہے۔

جواب

یہ تو ممکن ہے کہ انسان ہر کلام میں قرینہ کا احتمال دے لیکن اگر ان تمام احتمالات پر عمل کرنا مقصود ہو تو پھر اسے قرینہ کا احتمال دیتے ہوئے تمام امور سے دستبردار ہو جانا چاہیے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ انسان کے تمام اجتماعی کام ٹھپ ہو کر رہ جائیں گے۔

ایسے احتمالات پر تکیہ کرنا روشِ عقلاء سے بعید ہے۔ اسی وجہ سے ان موارد کے لیے عقلا نے ایک اصل بنام "اصالہ عدم قرینہ" متعارف کروائی ہے۔ اس اصل کے ہوتے ہوئے شک اور احتمال کی گنجائش نہیں رہتی اور وجود قرینہ کا احتمال درجہ اعتبار سے ساقط ہو جاتا ہے۔

چوتھا اعتراض

اخباریوں نے اپنے نظریے کے اثبات کے لیے روایات سے استدلال کیا ہے مثلاً شعیب بن انس روایت کرتے ہیں:

امام صادق نے ابوحنیفہ سے فرمایا کہ تو عراقیوں کا فقیہ ہے ابوحنیفہ نے کہا ہاں۔

امامؑ: تمھارے فتاویٰ کا مدرک کیا ہے؟

ابوحنیفہ: قرآن اور سنت۔

امامؑ: کیا قرآن کو پہچانتے ہو؟ کیا ناسخ ومنسوخ کو جانتے ہو؟

ابوحنیفہ: ہاں۔

امامؑ: افسوس کہ تم نے اپنی علمی حیثیت سے بڑھ کر ادعا کیا ہے خدا نے قرآنی علم کو صرف اس ذات کے لیے قرار دیا ہے جس پر وہ نازل ہوا ہے۔

اے ابوحنیفہ جان لو کہ خدا ان نے قرآن کا ایک حرف بھی تمھارے لئے قرار نہیں دیا۔

جواب

الف۔ روایت مرسلہ ہے کیونکہ سلسلہ اسناد ذکر نہیں کیا گیا۔

ب۔ مقصودِ روایت یہ نہیں ہے کہ ظاہر قرآن قابل فہم نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ حقیقت قرآن کا سمجھنا صرف ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو ظاہر و باطن اور ناسخ و منسوخ سے آشنائی رکھتے ہیں۔

البتہ اس طریقے سے قرآن کا سمجھنا رسول خدا اور ان کے برحق خلفاء کا کام ہے۔ اگر روایت پر غور کیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ روایت صراحتاً اسی کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔ اسی وجہ سے امامؑ نے ابوحنیفہ کے اس دعویٰ پر کہ وہ قرآن کی مکمل شناخت رکھتے ہیں کی مذمت کی ہے۔

بنابریں مزکورہ روایت ہماری بحث کے ساتھ مربوط نہیں ہے۔

پانچواں اعتراض

زید الشحام روایت کرتے ہیں:

امام باقرؑ نے قتادہ سے فرمایا: کیا تو بصرہ والوں کا فقیہ ہے۔

قتادہ نے کہ وہ یہی سمجھتے ہیں، فرمایا، میں نے سنا ہے کہ تو ان کے لیے قرآن کی تفسیر بیان کرتا ہے۔ کہاہاں فرمایا اگر تو اپنی طرف سے تفسیر بیان کرتا ہے تو خود بھی ہلاک ہوگا اور دوسروں کو بھی ہلاک کرے گا۔ قرآن کو صرف اس کے مخاطبین سمجھ سکتے ہیں۔

جواب

روایت تفسیر کے متعلق ہے اور تفسیر کشف الحقیقت کو کہتے ہیں جو کہ ہر ایک کے بس کی بات نہیں ہے۔ صرف اولیائے الٰہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ لیکن ظواہر قرآن کا سمجھنا ہر اس شخص کے لیے ممکن ہے جو قواعد عربی سے آشنا ہے۔ بنابریں وہ شئے جس کی عام افراد کے لیے نفی کی گئی ہے وہ قرآن کی مکمل شناحت اور اس کی تفسیر ہے نہ کہ ظواہر قرآن۔

چھٹا اعتراض

اخباریوں کا چھٹا اعتراض یہ ہے کہ معانی قرآن خاصے عمیق ہیں لہذا آسانی سے حقائق معلوم نہیں ہو سکتے۔

جواب

قرآن اگرچہ ایسے عمیق مفاہیم پر مشتمل ہے کہ جن کے سمجھنے پر ہر شخص قادر نہیں ہے۔ لیکن یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ ظواہر قرآن سب کے لیے حجت اور معتبر ہے۔ کیونکہ قرآن میں عمیق مفاہیم کے علاوہ عام فہم اور سادہ معانی بھی ہیں کہ جن کا سمجھنا ہر اس شخص کے لیے ممکن ہے جو قواعد عربی سے آشنا ہے۔

ساتواں اعتراض

قرآن میں تحریف ہو چکی ہے اور اس کے الفاظ مشتبہ اور مجمل ہو گئے ہیں لہذا قابل اعتبار نہیں ہیں۔

جواب

الف: یہ بات یقینی ہے کہ قرآن میں تحریف نہیں ہوئی۔ ہم نے اپنی کتاب منابع اجتہاد میں اس پر مفصل بحث کی ہے اور متقن ادلّہ پیش کی ہیں۔

ب: فرضاً اگر تحریف ہوئی بھی ہے تو یہ ظواہر قرآن کی حجیت سے مانع نہیں ہے۔

آٹھواں اعتراض

ہمیں اجمالاً معلوم ہے کہ قرآن کے بہت سے مطلقات اور عمومات مراد نہیں ہیں کیونکہ ان کی تخصیص اور تقیید ہو چکی ہے۔

جواب

یہ اعتراض صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب مخصص اور مقید کی تحقیق کرنے سے پہلے ظواہر قرآن پر عمل کیا جائے لیکن تحقیق کرنے کے بعد کوئی مانع نہیں ہے۔ مذکورہ بالا مطالب سے واضح ہو جاتا ہے کہ ظواہر قرآن سب کے لیے حجت اور معتبر ہے۔

اخباریگری کا بانی

شروع میں علامہ محمد امین استر آبادی علم اصول کے حامیوں میں سے تھے۔ شیراز میں چند سال شاہ تقی الدین محمد نسابہ سے علم اصول حاصل کیا۔ اسی وجہ سے اپنے دور کے عظیم علمائے اصول میں سے شمار ہوتے تھے۔

مختلف علوم میں تالیف کی گئیں ان کی مشہور کتب یہ ہیں۔

شرح اصول کافی، شرح تہذیب الاحکام، فوائد دقائق العلوم وحقائقہا، رسالہ فی البداء، رسالہ فی طہارۃ الخمر ونجاستہا اور حاشیہ علی شرح المدارک وغیرہ۔ مزید تفصیل کے لیے کتاب لؤلؤۃ البحرین کی طرف رجوع کریں۔

ملا محمد امین استر آبادی نے اپنے استاد اور سسر کتاب "منہج المقال" کے مصنف میرزا محمد بن علی استر آبادی سے متاثر ہو کر روشِ اخبار اپنالی۔

اسی سلسلے میں سید محمد باقر خوانساری اپنی کتاب روضات الجنات میں علامہ محمد امین استر آبادی کا قول نقل کرتے ہیں:

> یہاں تک کہ میرزا محمد استر آبادی کا دور آیا۔ انھوں نے مجھے مروّجہ علوم اور احادیث کی تعلیم دینے کے بعد روشِ اخبار یگری کے احیاء کی وصیت کی۔ چند سال تک مدینہ منورہ میں اسی بارے میں غور وفکر کرتا رہا اور بارگاہِ الٰہی میں تضرع وزاری کرتا رہا حتی کہ ان کی وصیت پر عمل کیا اور کتاب الفوائد المدنیہ تالیف کی۔ بعد از تکمیل اسے ان کی خدمت میں پیش کیا اور انھوں نے میری حوصلہ افزائی فرمائی۔

علامہ محمد امین استر آبادی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ روش اخباریگری کے بانی وہی ہیں۔

بعض کا نظریہ ہے کہ ابن ابی جمہور نے روش اخبار یگری کی بنیاد رکھی۔ کیونکہ انھوں نے اپنی تالیف خصوصاً ''عوالی اللعالی'' میں اسی روش کا انتخاب کیا ہے۔ مذکورہ کلام اور چند دوسرے شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ روش اخبار یگری کے بانی محمد امین استر آبادی نہیں ہیں بلکہ ان سے پہلے بھی یہ روش موجود تھی اور علماء اس پر عمل پیرا تھے۔ ہاں ان کے زمانے میں اسے اتنی شہرت ملی کہ جب بھی اخبار یگری کے بانی کی بات ہوتی ہے مراد یہی ہوتے ہیں۔

استادکل کے مختصر حالات زندگی

سزاوار ہے کہ آخر بحث میں استادکل وحید بہبہانی کی زندگی پر ایک نظر ڈالی جائے کیونکہ زیر بحث دور میں انھوں نے ہی اخباریوں کو شکست دی اور فقہا اجتہادی کی تشنہ لبی کو زلال اجتہاد سے سیراب کیا۔

استادکل آغا محمد باقر بن محمد اکمل اصفہانی وحید بہبہانی کے نام سے مشہور ہیں۔ اصفہان کے ایک علمی گھرانے میں پیدا ہوئے، آپ کے سنِ پیدائش میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ آپ کے ممتاز شاگرد شیخ ابوعلی حائری نے کتاب منتہی المقال میں ۱۱۱۷ یا ۱۱۱۸ کو سن ولادت قرار دیا ہے، ''مرآت الاحوال'' کے مصنف نے ۱۱۱۷ اور نخبۃ المقال کے مولف نے ۱۱۱۸ بتایا ہے۔ اسی مناسبت سے ایک شعر بھی لکھا ہے کہ جس کے حروف ابجد کے اعداد ۱۱۱۸ بنتے ہیں اور وہ شعر یہ ہے

ازاح کل شبهة وریب

فان للمیلاد کنه الغیب

خاتمہ مستدرک میں سال ولادت ۱۱۱۶ یا ۱۱۱۷ ذکر ہے۔ لیکن بیشتر تراجم میں ۱۱۱۸ ہے۔

تعلیم

ابتدائی تعلیم، علم ادب، علوم مروجہ اور علم حدیث و منطق علمائے اصفہان کے علاوہ، اپنے والد محترم علامہ محمد اکمل سے حاصل کیا۔ جس سال آپ کے والد بزرگ کی رحلت ہوئی اسی سال محمود افغانی نے اصفہان کا محاصرہ کر لیا۔ لہذا وہاں سے آپ نے نجف کی طرف ہجرت کی اور یہیں پر تحصیل علم میں مشغول ہو گئے۔

کتب رجال کے مطابق اس وقت آپ کی عمر بیس سال تھی۔

فقہ و اصول کی تعلیم سید صدرالدین رضوی قمی اور سید محمود طباطبائی بروجردی سے حاصل کی۔ تھوڑے ہی عرصے میں علم کی منزل کمال پر پہنچ گئے۔ انہی ایام میں آپ کی شادی سید محمد طباطبائی کی بیٹی سے ہوئی۔

ایران واپسی اور علمی فعالیت

استادکل نجف اشرف سے تعلیم مکمل کرنے کے بعد بہبہان واپس تشریف لے آئے اور تقریباً تیس سال یہاں مقیم رہے۔ کس وجہ سے بہبہان واپس آئے، صحیح طور پر معلوم نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ اس کی وجہ یہ ہو کہ چونکہ اخباریوں کے شدید مخالف تھے لہذا بہبہان آئے تا کہ ان کے ساتھ صحیح طور پر مبارزہ کیا سکے۔ کیونکہ اس وقت بہبہان اخباریوں کا مرکز تھا، جب بحرین پر خوارج کو تسلط حاصل ہوا

اس وقت ملا محمد امین استرآبادی کے پیروکار ایران آئے اور تبلیغ کے لیے بہبہان کو منتخب کیا۔

اگر اسے وحید بہبہانی کے بہبہان جانے کی اصلی وجہ نہ بھی سمجھیں پھر بھی ان کے وہاں طولانی قیام کی اصلی وجہ یہی تھی۔ اس بات کی گواہ ان کی وہ کتب ہیں جو انہوں نے اخباریوں کے خلاف تالیف کیں۔ ان میں سے رسالہ حجیت اجماع، رسالہ اصالۃ برائۃ، رسالہ قیاس اور رسالہ الاجتہاد والاخبار قابل ذکر ہیں۔

ان کتب کے کسی ایک صفحہ پر بھی انھوں نے اخباریوں کے نظریات کی تردید نہیں کی۔

بہبہان میں ان کے طولانی قیام اور سخت تبلیغات نے اپنا اثر دکھایا اور بہت سے علماء نے روشِ اصول اپنائی اور مرجع اعظم کے عنوان سے انھیں منتخب کیا۔

استادِ کل بہبہان میں صرف اخباریوں کے ساتھ مبارزہ ہی میں مشغول نہیں رہے بلکہ لوگوں کی تعلیم و تربیت اور معاشرے کی اصلاح کے لیے بھی اہم کام لئے۔ ان کے زیرِ سایہ رہتے ہوئے بہت سے طلباء درجۂ اجتہاد پر فائز ہوئے۔

کربلا روانگی

استادِ کل وحید بہبہانی نے جب دیکھا کہ کربلا میں مسلکِ اخبار زور پکڑتا جا رہا ہے تو اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ ۱۱۵۹ میں کربلا کی طرف روانہ ہوئے تاکہ اخباریوں کے خلاف نئے سرے سے کام کیا جائے۔ کتاب تنقیح المقال کے مطابق استادِ کل پہلے نجف گئے اور اس وقت کے اساتذہ کے دروس میں شرکت کرنے لگے۔ نجف میں اس وقت اصولیوں کے مرجع تقلید سید صدر الدین قمی اور اخباریوں کے شیخ یوسف بحرانی تھے۔ لیکن جب خود کو ان کے دروس سے بے نیاز پایا تو کربلا تشریف لے آئے اور اخباریوں کے ساتھ بحث و مناظرے میں مصروف ہو گئے۔ آخر کار انھیں شکست دینے میں کامیاب ہوئے اور تھوڑے ہی عرصے میں لوگ گروہ در گروہ مسلکِ اخبار کو چھوڑ کر اہلِ اجتہاد میں شامل ہونے لگے۔ یہاں تک کہ بہبہان کی طرح یہاں پر بھی اخباریوں کو پسپائی اختیار کرنی پڑی۔

کربلا میں مستقل قیام

جب شیخ یوسف بحرانی فوت ہوئے تو استادِ کل وحید بہبہانی کو مرکزی حیثیت حاصل ہو گئی۔ جس کے نتیجے میں اخباریوں کی رہی سہی امیدیں بھی دم توڑ گئیں۔

تھوڑے عرصے بعد اگرچہ میرزا محمد اخباری نے دوبارہ اجتہاد کی مخالفت کا آغاز کیا اور اخباریگری کے مردہ جسم میں جان ڈالنے کی کوشش کی لیکن وحید بہبہانی کے ممتاز شاگردوں کی موجودگی نے ان کے ارادوں پر پانی پھیر دیا۔

آخری ایام

زندگی کے آخری ایام میں ضعیفی کی وجہ سے استادِ کل وحید بہبہانی درس و تدریس کا سلسلہ جاری نہ رکھ سکے لہٰذا اپنے داماد آیۃ اللہ سید علی (صاحب ریاض المسائل) کو اس کے لیے مامور کیا۔

خود اس دوران "شرح لمعہ" کی تدریس شروع کر دی تاکہ تدریس فقہ کی برکات سے محروم نہ رہیں۔ بہت سے ایسے افراد جو درجہ اجتہاد تک پہنچ چکے تھے صرف کسب تبرک کے لیے آپ کے دروس میں شریک ہوتے تھے۔

تاریخ وفات

آپ کی تاریخ وفات میں مورخین کے درمیان کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ شیخ عباس قمی کی فوائد الرضویہ میں ۱۲۰۶ھ، خوانساری اصفہانی کی روضات الجنات اور نوری کی خاتمہ مستدرک میں ۱۲۰۸ھ، نوری کی ریاض الجنۃ میں ۱۲۰۵ھ اور مرآت الاحوال میں ۲۹ شوال ۱۲۰۵ھ درج ہے۔ جبکہ رجال علامہ ماسقانی میں ۱۲۰۸ھ اور ۱۲۱۶ھ تاریخ وفات قرار دی گئی ہے۔

بہر حال علم و فضل کا یہ درخشاں آفتاب کربلا میں غروب ہوا اور حرم سید الشہداء میں شہداء کے پائنتی بجانب مدفون ہوا عاش سعیداً و مات سعیداً تغمدہ اللہ برحمتہ واسکنہ الفسیح من جنتہ وجزاء عن الاسلام واھلہ خیراً

☆☆☆☆☆

حواشی ومصادر دور ششم

۱۔ اس سلسلے میں اس دورہ کے ہیرو وحید بہبہانی کو جن اعتراضات کا سامنا کرنا پڑا، اخباریوں کے ساتھ ان کے علمی مبارزے اور اخباریوں کی علت پیدائش کا تذکرہ بحث کے آخر میں کریں گے۔

۲۔ مرجعیت سے علامہ وحید بہبہانی کی کنارہ کشی کی علماء نے مختلف وجوہات ذکر کی ہیں۔ بعض کا کہنا ہے کہ ضعیفی کی وجہ سے اصول استنباط یاد رکھنا ممکن نہ رہا جبکہ بعض کہتے ہیں چونکہ انھوں نے جب یہ دیکھا کہ ان کے بعض شاگردوں میں زیادہ صلاحیت موجود ہے لہٰذا انھوں نے امر تقلید ان کے سپرد کر دیا۔

۳۔ مزید تفصیل کے لیے رجال بحر العلوم کی جلد اول کے مقدمہ (ص ۶۷۔۷۰)

۴۔ علامہ بحر العلوم شیخ حسین نجف کے بہت زیادہ معتقد تھے۔ وہ خود شیخ جعفر کبیر، شریف محی الدین اور اکثر علمائے نجف ان کی اقتدا میں مسجد ہندی میں نماز جماعت ادا کیا کرتے تھے۔ علامہ بحر العلوم نے خواہش کی کہ شیخ نجف ہی ان کی نماز جنازہ پڑھائیں

۵۔ سب سے پہلے جس نے خطیبوں کی طرح منبر پر بیٹھ کر درس خارج دیا وہ بھی شریف العلماء ہی تھے۔ جس نے منبر پر بیٹھ کر دروس دیے تھے وہ شیخ انصاری نے خرید کر دیا تھا۔ مشہور ہے کہ شیخ انصاری نے بڑھئی سے کہا کہ آغا کے درس کے لیے ایک منبر بناؤ۔

اس زمانے میں سید محمد مجاہد بہت مشہور ہوا کرتے تھے۔ابھی شریف العلماء کو اتنی شہرت حاصل نہیں تھی۔ بڑھئی نے سمجھا کہ شاید یہ سید محمد مجاہد کے لیے منبر بنوانا چاہتے ہیں۔لیکن شیخ انصاری نے کہا کہ میری مراد شریف العلماء مازندرانی ہیں۔

۶۔ان کے سن وفات میں سخت اختلاف ہے مورخین نے ۱۰۲۳،۱۰۲۶،۱۰۲۱اور ۱۰۳۴ ذکر کیے ہیں۔

۷۔عالم اسلام کے عظیم مفکر آیت اللہ شہید مطہری، اپنی کتاب "دہ گفتار" میں کہتے ہیں کہ مجھے یاد ہے کہ جب ۱۳۲۲ شمسی میں بروجرد گیا۔اس وقت آیۃ اللہ بروجردی مرحوم بروجرد ہی میں مقیم تھے۔ایک دن اخباریوں کے اسی نظریہ پر گفتگو ہوئی تو انھوں نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ یہ نظریہ یورپ کے نظریہ "فلسفہ حسی" سے پیدا ہوا ہے۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب وہ قم میں نہیں آئے تھے۔قم آنے کے بعد جب وہ اپنے درس اصول میں حجیت قطع پر بحث کرنے لگے تو میں منتظر رہا کہ شاید دوبارہ اس مسئلہ پر بات کریں لیکن افسوس کہ انھوں نے اس بارے کچھ نہ کہا۔ معلوم نہیں انھوں نے اندازہ لگایا تھا یا کسی مدرک کی بنیاد پر بات کہی تھی۔البتہ مجھے ابھی تک کوئی مدرک نہیں ملا۔اسے بھی بعید سمجھتا ہوں کہ یہ نظریہ حسی یورپ سے مشرق میں آیا ہے۔دوسری طرف یہ بھی سوچنا مشکل ہے کہ بروجردی مرحوم نے کس مدرک کے بغیر بات کی تھی۔آج مجھے افسوس ہو رہا ہے کہ اس بارے میں ان سے سوال کیوں نہ کیا۔

۸۔بحار الانوار، ج۸۹، ص ۲۲۲

۹۔بحار الانوار، ج۱، ص۹۹

۱۰۔بحار الانوار، ج۱، ص ۱۰۳

۱۱۔مجلسی، رسالۃ الاعتقادات۔

۱۲۔بحار الانوار، ج۲، ص ۳۱۳

۱۳۔مرآۃ العقول، ج۱، ص ۲۔

۱۴۔بحار الانوار، ج ۲ ص ۳۱۳

۱۵۔مجلسی، رسالۃ الاعتقادات، ص۱۷ تا ۲۰۔

۱۶۔الفوائد المدنیہ، ص۱۳۶

۱۷۔مجلسی، رسالۃ الاعتقادات، ص۱۷

۱۸۔بحار الانوار، ج۸۹، ص ۲۲۲

۱۹۔یہ واقعہ صحیح نہیں ہے کیونکہ افلاطون کی پیدائش ۴۳۰ ق،م اور وفات ۳۴۸ یا ۳۴۷ قبل مسیح ہے۔البتہ بعض مورخین نے اس واقعہ کو جالینوس کی طرف نسبت دی ہے۔چونکہ وہ حضرت عیسیٰؑ کی ولادت کے ۱۳۱ سال بعد پیدا ہوا ہے لہٰذا ممکن ہے یہ مکالمات اس کے اور حضرت عیسیٰؑ یا آپ کے حواریوں کے درمیان ہوئے ہوں۔ بہر حال اس قسم کے مسائل میں ایسے واقعات پر اعتماد کرنا مضحکہ خیز ہے۔مزید تفصیل کے لیے قاموس الاعلام (ج۲، ص۱۰۰۴، ج۳، ص ۱۷۵۶) اور کتاب مسطرح

الانظار (ج ا، ص ۲۱۲ و ۳۲۰) کی طرف رجوع کریں۔

۲۰۔ موازنہ اعمال، اسقاطِ متقابلین اور باقی ماندہ زائد مقدار کو احباط کہتے ہیں۔

۲۱۔ مذکورہ احادیث درج ذیل وجوہات کی بنا پر قابل اعتماد نہیں ہیں۔

الف: شاذ ہیں اور اجماع شیعہ بلکہ ضروریات دین کے بھی منافی ہیں۔

ب: موافق اہل سنت ہیں۔ ج: قرآنی آیات کے منافی ہیں۔ د: اخبار صحیحہ کے موافق نہیں ہیں۔

ھ: اگر نبیؐ میں سہو ممکن ہو تو آپ کا کوئی بھی قول و فعل قابل اطمینان نہیں ہوسکتا۔ تعجب ہے جزائری مرحوم نے کیسے ان احادیث پر اعتماد کرلیا ہے جو تقیہ کے طور پر وارد ہوئی ہیں اور ان احادیث کو چھوڑ دیا ہے جو موافق عقل بھی ہیں اور سہو نبیؐ کی نفی بھی کرتی ہیں۔ جزائری مرحوم کے کلام سے عجیب تر شیخ صدوق کا یہ کلام ہے کہ سہو نبی کا انکار کرنا اول درجے کا غلو ہے۔ کلام صدوق کے جواب میں کسی نے کیا خوب کہا ہے کہ نبی اکرمؐ کے لیے اثبات سہو اول درجے کا انکار نبوتؐ ہے۔

۲۲۔ گویا یہ برہان محدث جزائری پر واضح نہیں ہوسکا۔ انہوں نے یہ گمان کرلیا کہ چونکہ مجھ پر واضح نہیں ہوا لہٰذا ناقص ہے۔ حالانکہ اگر محدث جزائری کی یہ بات مان لی جائے تو اثبات واجب پر بیان کی گئی تمام ادلہ غیر معتبر ہوجائیں گیں۔ پس پھر کس دلیل سے خالق اور مانع کو ثابت کیا جائے گا؟

۲۳۔ مجلسی، رسالۃ الاعتقادات، ص ۱۷

۲۴۔ بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۱۴۱۔۱۴۷

۲۵۔ جزائری مرحوم کے اس کلام کو شیخ انصاری نے اپنی کتاب ''رسائل'' کی بحث برائت اور احتیاط میں ذکر کیا ہے۔

۲۶۔ دین تیرا بھائی ہے اپنے دین میں احتیاط سے کام لے

۲۷۔ صحیح اس روایت کو کہتے ہیں جس کے راوی شیعہ اور عادل ہوں۔ اور موثق اسے کہتے ہیں جیسے راوی غیر شیعہ لیکن عادل اور موردِ وثوق ہوں۔

۲۸۔ قیاس کی ابتداء نعمان بن ثابت سے نہیں ہوئی۔ بلکہ قیاس ان سے پہلے بھی موجود تھا۔ البتہ انہوں نے قیاس کی اشاعت میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ مزید تفصیل کیلئے ہماری کتاب منابع اجتہاد کی طرف رجوع کریں۔

۲۹۔ جریری مذہب اہلسنت کا ایک فرقہ ہے۔ امتداد زمانہ کے ساتھ اس کا وجود بھی ختم ہوگیا۔ آج اس کا کوئی پیرو نہیں ہے۔

۳۰۔ انہوں نے فقہ میں بھی ایک کتاب بنام کشف الغطاء لکھی ہے۔

۳۱۔ مزید تفصیل کیلئے ناسخ التواریخ کی طرف رجوع کریں۔

☆☆☆☆☆

ساتواں دور

اجتہادی ابحاث میں وقت نظر کا دور

ادوارِ اجتہاد کا ساتواں دور چند ایسی خصوصیات کا حامل ہے جن کی وجہ سے وہ دوسرے ادوار سے ممتاز نظر آتا ہے۔ اس دورہ میں اجتہادی مسائل میں کافی تبدیلیاں رونما ہوئیں جو دقیق اور دور اندیشی کی حامل ہیں۔ نیز باریک بینی کے لحاظ سے استدلال کو بھی منزلِ ارتقاء نصیب ہوئی۔

اس دورہ کا دورانیہ استاد الفقہاء والمجتہدین شیخ مرتضیٰ انصاری (متوفی ۱۲۸۱ھ) کے زمانے سے لیکر حضرت امام خمینی (متوفی ۱۴۰۹ھ) کے زمانے تک ہے۔ بنابرایں اس دورہ کے ارتقاء کا سہرا عظیم فقیہ شیخ بدنِ اجتہاد میں نئی روح پھونک دی۔ اور اس طرح اجتہاد کو ایک خاص مقام بخشا۔

ان کی کتاب ''فرائد الاصول'' جو کہ ''رسائل'' کے نام سے مشہور ہے نیز ان کی تقریرات اصول بنام ''مطارح الانظار'' ان کے طرزِ تفکر کا زندہ ثبوت ہیں (۱) کیونکہ یہ عمیق اور دقیق آراء اور علمی مطالب سے سرشار ہیں۔

شیخ انصاری نے اپنی کتاب ''رسائل'' کے علاوہ دوسری کتب میں بھی اجتہاد کی ایسی جدید روش متعارف کروائی ہے جو اس سے پہلے موجود نہیں تھی۔ گذشتہ علماء اپنی کتب میں بیانِ مسئلہ کے بعد بلا فاصلہ اپنے نظریے کی ادلہ ذکر کر دیتے تھے اور مخالف کے نظریہ کو رد کر دیتے تھے لیکن اس کے برعکس شیخ انصاری نے کتاب رسائل میں ایک مخصوص اسلوب کے ساتھ مسائل بیان کئے بطور نمونہ ان میں سے بعض کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

۱۔ مبانی اقوال میں طلاب کی وسعت ذہنی کیلئے مسئلہ کے ساتھ مربوط موافق اور مخالف گذشتہ علماء کی آراء، اقوال اور دلائل بیان کیے ہیں۔

۲۔ تعصب اور جمود سے ہٹ کر حقیقت کی اساس پر ان کے اقوال، آراء اور مبانی کی تمام پہلوؤں سے تحقیق و تنقید۔

۳۔ حکمِ مسئلہ کے متعلق مستقل نظریہ کا اظہار۔ اس طرح کہ شروع میں ایک نظریہ کو ادلہ کے ساتھ ثابت کرتے ہیں جس سے محقق اور طالبعلم یہ سمجھنے لگتا ہے کہ شیخ انصاری کا یہی نظریہ ہے اور ان کے نزدیک باقی نظریات غلط ہیں۔ لیکن بعد میں انہی ادلہ پر اعتراض کرتے ہیں اور دوسرے نظریہ کو محکم ادلہ کے ساتھ ثابت کرتے ہیں اور طالبعلم یہ خیال کرنے لگتا ہے کہ انہوں نے اسی دوسرے نظریہ

کو صحیح اور نظریہ اول کو غلط قرار دیا ہے۔ پھر اس دوسرے نظریے کو بھی ادلہ کے ساتھ رد کرتے ہیں اور تیسرا نظریہ پیش کرتے ہیں اور محکم ادلہ کے ساتھ اس کا اثبات کرتے ہیں۔ طالبعلم ان محکم ادلہ سے قانع ہو جاتا ہے اور اسے قبول کر لیتا ہے۔

اجتہادی ابحاث میں شیخ مرتضیٰ انصاری سے پہلے ایسا اسلوب اور روشِ استدلال نہیں تھی۔ انہوں نے ہی اپنی اصولی اور فقہی کتابوں میں اس روش کو متعارف کروایا۔ اس کا فائدہ یہ ہوا کہ مسئلہ کے مختلف پہلوؤں کا تجزیہ کرتے وقت محقق اور طالبعلم مورد اعتراض واشکال واقع نہیں ہوتا۔ اجتہادی ابحاث میں شیخ انصاری کی ایجاد کردہ اس روش نے ان کے معاصرین کو بھی متاثر کیا ہے اسی وجہ سے اس وقت سے لیکر آج تک تمام علماء اور محققین نے اسی روش کو اپنا رکھا ہے۔

بہر حال نقلِ اقوال، بیان آراء و مبانی میں نئی روش کے اپنانے اور تحقیق و بررسی کی حامل ہونے کی وجہ سے کتاب "رسائل" زمانہ تالیف سے لیکر آج تک مجتہدین کی توجہ کا مرکز بنی ہوئی ہے۔ انہوں نے اس کی بہت سی شروح، تعلیقات اور حاشیے تحریر کیے ہیں۔

گذشتہ علمائے اصول نے علمی مدارس میں اس کی تدریس شروع کی تھی جو کہ آج تک قائم ہے۔ گویا عالم کی اجتہادی حیثیت جاننے کیلئے اس بات کو معیار قرار دیا گیا ہے کہ وہ شیخ انصاری کی کتب خصوصاً "رسائل" کے عمیق مطالب کو کس حد تک جانتا ہے۔

بہت سے فقہاء و مجتہدین کہتے ہیں کہ جو شخص فقہِ اجتہادی کے بارے میں نظریاتِ شیخ سے آگاہ ہو وہ خود مجتہد ہے۔

استادِ کل میرزا نائینی (متوفی ۱۳۵۵ھ) کے ایک شاگرد سے منقول ہے کہ آپ اکثر کہا کرتے تھے کہ میری یہ اصولی تحقیقات سب کی سب شیخ انصاری کے عمیق نظریات اور دقیق آراء کے سمجھنے کی مرہونِ منت ہیں۔ مجھے اس پر فخر ہے کہ میں شیخ انصاری کا شاگرد ہوں۔

علمِ اصول میں ابتکاراتِ شیخ

علم اصول کی ابحاث میں شیخ انصاری نے منابع شناخت سے اخذ کر کے چند جدید عناوین اور قواعد کا اضافہ کیا ہے جو پہلے موجود نہیں تھے۔ انہی کے ذریعے انہوں نے استنباط کی بہت سی مشکلات حل کی ہیں۔ ہم ان میں سے بعض کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو بحثِ تعارضِ ادلہ کے ساتھ مربوط ہے۔ اس بحث میں گونا گون مسائل موجود ہیں۔ ان میں سے ایک "جمع بین الادلہ متعارضین" ہے۔ کبھی تو یہ جمع جمع موضوعی (عام وخاص، مطلق ومقید، مجمل ومبین ہوتی ہے)، اور کبھی حکمی (نص وظاہر، اظہر وظاہر) یا دوسری وجوہات کی بنا پر بعض ادلہ کو بعض پر مقدم کرنا یہ جمع اور تقدم اگرچہ متعدد نکات کی اساس پر ہو سکتے ہیں لیکن ان میں سے اہم نکات چار ہیں!

۱۔ تخصیص ۲۔ تخصص

۳۔ ورود ۴۔ حکومت۔

تخصیص اور تخصص دو ایسی اصولی اصطلاحات ہیں جو شیخ انصاری سے پہلے بھی اصولیوں میں رائج تھیں۔ لیکن ورود اور حکومت شیخ انصاری کی اختراعات ہیں۔ معلوم یہی ہوتا ہے کہ ان سے پہلے یہ دونوں اصطلاحات اپنی مخصوص خصوصیات کے ساتھ موجود نہیں تھیں۔

کتاب جواہر نیز شیخ صدوق کی اعتقادی کتاب میں سلطنة الدلیل علی الدلیل کے جو الفاظ ہیں ان سے اصطلاحی معنی مراد

نہیں ہے بلکہ یہاں حکومت وورود لغوی معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔

یہ شیخ انصاری ہی ہیں جنھوں نے پہلی بار ان دو اصطلاحات کو ان کی تمام خصوصیات و شرائط کے ساتھ متعارف کروایا ہے پھر رفتہ رفتہ علمائے اصول کے درمیان رائج ہوتی گئیں۔ اور تخصیص و تخصص کے مقابلے میں ان کی خصوصیات اور امتیازات کی تحقیق ہونے لگی۔

اس بارے میں شیخ کی اختراع اس جہت سے ہے کہ انہوں نے محسوس کیا کہ اڈلہ متعارضہ کے درمیان جمع یا بعض ادلہ کو بعض دوسری ادلہ پر ترجیح دینے کے لیے کافی نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک بعض ادلہ بعض دوسری ادلہ پر تقدم کا تقاضا کرتی ہیں۔ حالانکہ نہ ان میں عنوان تخصیص کی شرائط پائی جاتی ہیں اور نہ عنوان تخصص کی۔

یہی وجہ تھی کہ شیخ انصاری اور حکومت وورود کی اصطلاح کے منظر عام پر آنے سے پہلے اصل کو دلیل کے عرض میں قرار دیا جاتا تھا۔ اگر اصل دلیل کے موافق ہو تو حکم مسئلہ کے لیے اسے دوسری دلیل سمجھا جاتا تھا۔ اگر مخالف ہو تو متعارض دلیل قرار دیا جاتا تھا۔ اسی وجہ سے شیخ نے حکومت اور ورود کے عنوان سے دو نئی اصطلاحات متعارف کروائیں۔ اس طرح انھوں نے ثابت کیا کہ اصل اور دلیل کے درمیان تعارض نہیں ہوتا۔

اب ہم شیخ کی ایجاد کردہ دو اصطلاحیں یعنی حکومت اور ورود کی وضاحت کے لیے پہلے تعارض کی اقسام بیان کرتے ہیں پھر ان کے موارد کی وضاحت کریں گے۔

تعارض ادلہ کی اقسام

تعارض ادلہ کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ دو اجتہادی ادلہ کے درمیان تعارض

۲۔ دلیل اجتہادی اور دلیل فقاہتی (اصل برائۂ شرعی) کے درمیان تعارض

۳۔ دلیل اجتہادی اور دلیل فقاہتی (اصل برائۂ عقلی) کے درمیان تعارض

۴۔ دو فقاہتی ادلہ (استصحاب اور اصول عقلیہ) کے درمیان تعارض

۵۔ دو فقاہتی ادلہ (استصحاب اور اصول عملی شرعیہ) کے درمیان تعارض

۶۔ دو استصحاب کے درمیان تعارض

۷۔ اصول محرزہ اور غیر محرزہ کے درمیان تعارض

اب ہم ان کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔

(i) دو اجتہادی ادلہ کے درمیان تعارض

اگر دلالت کے لحاظ سے دو اجتہادی ادلہ کے درمیان تعارض ہو جائے اور وہ ایک دوسرے سے ٹکرا جائیں تو حکومت کے ذریعے اس تعارض کو ختم کیا جا سکتا ہے۔ بشرطا اس میں حکومت کی شرائط موجود ہوں۔

ایک دلیل اس وقت دوسری دلیل پر حاکم ہوتی ہے۔ جب وہ دوسری دلیل کے موضوع پر ناظر ہو۔ یعنی اس میں وسعت یا محدودیت پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ اس صورت میں دلیل ناظر کو حاکم اور دوسری دلیل کو محکوم کہتے ہیں۔

دلیل محکوم کے موضوع کی محدودیت کی مثال ذکر کرتے ہیں۔

جب دلیل حاکم دلیل محکوم کے موضوع کو تعبداً محدود کرے نہ کہ حقیقتاً مثلاً ایک دلیل ہے لا ربا بین الولد والوالد، یا لا ربا بین الزوجة وزوجها۔ یہ دونوں دلیل باپ بیٹے اور میاں بیوی کے درمیان سود کے متعلق ہیں۔ یہ دلیل حرمت سود کی دلیل کے موضوع کو محدود کردیتی ہے۔ کیونکہ حرمت سود کی دلیل یعنی حرم الربا کا دائرہ وسیع ہے، باپ بیٹا اور میاں بیوی کے درمیان سود بھی اس حرمت میں شامل ہیں لیکن دلیل لا ربا بین الولد والوالد اور لا ربا بین الزوجة وزوجها جو کہ دلیل حاکم ہے۔ دلیل محکوم کے موضوع کو محدود کر دیتی ہے۔ پس ان دو موارد کے علاوہ باقی موارد میں سود حرام ہوگا۔

البتہ یہ بات یاد رہے کہ دلیل حاکم اگرچہ ظاہری طور پر دلیل محکوم کی نفی کررہے ہیں لیکن حقیقتاً ایسا نہیں بلکہ تعبداً ہے۔ گویا موضوع کی نفی کے ضمن میں حکم کی نفی کی جارہی ہے۔

دلیل محکوم کے موضوع کی وسعت کی مثال

دلیل محکوم کے موضوع کی وسعت اس مورد میں ہوتی ہے جب دلیل ناظر دلیل محکوم کے موضوع کو وسعت دے دے مثلاً دلیل الزام (۲) کے لحاظ سے غیر شیعہ کی طلاق صحیح ہے۔ حالانکہ اس کی طلاق میں شرائط صحت موجود نہیں ہیں۔ وہ دلیل جس کا مفہوم طلاق کا باطل ہونا ہے کیونکہ اس میں شرائط صحت مفقود ہیں یعنی وقت طلاق دو عادل گواہوں کا ہونا حالت حیض میں نہ ہو نیز اس طہر میں نہ ہو جس میں شوہر نے ہمبستری کی ہو وغیرہ۔ یہاں پر دلیل محکوم کہتی ہے کہ شیعہ کی وہی طلاق صحیح ہے جس میں شرائط موجود ہوں۔ دلیل حاکم جو کہ ادلہ ثانویہ میں سے ہے دلیل محکوم جو کہ ادلہ اولیہ میں سے ہے کے موضوع (یعنی طلاق صحیح) کو وسعت دے رہی ہے۔ نتیجتاً وہ طلاق بھی صحیح ہے جو امامیہ کے نزدیک فاقد شرائط صحت ہے۔

دوسری مثال

وہ مثال ہے جب امر ظاہری کی دلیل تنقیح موضوع اور تحقق شرط کے عنوان سے ہو۔ مثلاً قاعدہ طہارت (کل شئی طاهر حتی تعلم انه قذر) اس دلیل پر حاکم ہے جو صحت عمل میں طہارت واقعی کو شرط قرار دیتی ہے نہ کہ ظاہری کو۔

یہاں پر امر ظاہری کی دلیل کے حاکم ہونے کی وجہ سے دلیل واقعی کے موضوع میں وسعت پیدا ہوجاتی ہے۔ پس ظاہری اور واقعی دونوں اس میں داخل ہیں۔

لہٰذا اگر عمل کے بعد معلوم ہوجائے کہ شرط واقعی موجود نہیں تھی تب بھی وہ عمل صحیح ہوگا کیونکہ اگرچہ شرط واقعی نہیں تھی لیکن ظاہری شرط تھی۔

تیسری مثال

جب ایک دلیل دوسری دلیل کے موضوع یا عنوان کو کسی دوسرے موضوع یا عنوان کے مقام پر قرار دے۔ مثلاً دلیل الطواف بالبیت صلاۃ دلیل لا صلوٰۃ الا بطھور کی نسبت سے۔ یہاں ایک دلیل دوسری دلیل کے موضوع پر ناظر ہے لہٰذا اس پر حاکم ہے۔ نتیجتاً اس کے موضوع میں وسعت پیدا کر رہی ہے۔ اس طرح کہ طواف کو نماز کے زمرے میں قرار دیتی ہے۔ لہٰذا جس طرح نماز کے لیے طہارت شرط ہے طواف کے لیے بھی شرط ہے۔

۲۔ اجتہادی اور فقاہتی دلیل میں تعارض

جب دلیل اجتہادی (خبر ثقہ) اور دلیل فقاہتی (اصل برائت شرعی واستصحاب) کے درمیان تعارض ہو جائے تو اجتہادی دلیل کا اصل برائت شرعی پر تقدم حکومت کے باب سے ہوگا نہ کہ ورود کے۔

تیسرے مقام پر ہم بیان کریں گے کہ وارد کا عنوان اس وقت صادق آئے گا جب ایک دلیل دوسری دلیل کے موضوع کو حقیقتاً ختم کردے۔

مقام اول میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ تعارض کے وقت اس دلیل کو حاکم کہتے ہیں جو دوسری دلیل کے موضوع کو حقیقی طور پر ختم نہ کرے بلکہ تعبداً اس کی نفی کرے۔ اسی وجہ سے اجتہادی دلیل (خبر ثقہ) اصل برائت شرعیہ پر حاکم ہے۔ کیونکہ حدیث رفع عن امتی۔۔۔ وما لا یعلمون کے مطابق برائت شرعی کا موضوع شرعی حکم کا نہ جاننا ہے۔ پس جب کسی مسئلہ کے حکم پر اجتہادی دلیل قائم ہو جائے مثلاً خبر ثقہ آجائے تو اصل برائت شرعی کا موضوع جو حکم واقعی کا نہ جاننا ہے۔ حقیقتاً ختم نہیں ہوتا۔ فقط تعبداً ختم ہوتا ہے۔ پس یہ قانون حکومت میں شامل ہے نہ کہ ورود میں۔

شیخ انصاری اجتہادی اور فقاہتی دلیل کے درمیان تعارض کو اس طرح ختم کرتے ہیں۔ نیز استصحاب پر اجتہادی دلیل کا تقدم حکومت کے باب سے ہے نہ کہ ورود کے۔

یہاں یہ نکتہ قابل ذکر ہے کہ ممکن ہے یہ کہا جائے کہ اصل عملی چاہے عقلی ہو یا شرعی اس پر اجتہادی دلیل کا تقدم از باب ورود ہے۔ کیونکہ اگر اجتہادی دلیل محرز ہو تو دلیل اصل کے موضوع کو ختم کر دیتی ہے اور اس کے جاری ہونے کا مورد ہی نہیں رہتا۔ کیونکہ اس کا موضوع شک ہے اور دلیل قطعی جو کہ وظیفہ کو معین کرتی ہے کے آنے سے شک حقیقتاً ختم ہو جاتا ہے۔ اگر دلیل اجتہادی قطعی اور محرز نہ ہو بلکہ ظنی ہو مثلاً خبر ثقہ تو اس صورت میں بھی ممکن ہے کہ دلیل اجتہادی کا اصل پر مقدم ہونا از لحاظ ورود ہو۔

رہا یہ ادعا کہ دلیل امارہ مثلاً خبر واحد ثقہ ظنی ہے اور اصل عملی کے موضوع (شک) کو منتفی نہیں کرتی اور ان کے درمیان تعارض باقی رہتا ہے۔ یہ ادعا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اصل عملی کے موضوع عدم علم سے مراد عدم دلیل ہو۔ پس چونکہ دلیل اجتہادی یعنی خبر ثقہ قابل اعتبار ہے اور شرعی طور پر اسے دلیل تسلیم کیا گیا ہے۔ اصل عملی کے موضوع کو منتفی کر دیتی ہے جو کہ عدم علم ہے۔ پس کہہ سکتے ہیں کہ اصل برائت شرعیہ پر دلیل اجتہادی کا تقدم از باب ورود ہے جس طرح اس کا اصل برائت عقلی پر از باب ورود ہے۔

۳۔ دلیل اجتہادی اور دلیل فقاہتی کے درمیان تعارض

جب بھی دلیل اجتہادی اور دلیل فقاہتی (برائت عقلی) کے درمیان تعارض ہو جائے تو قانون ورود کے ذریعے اس تعارض کو ختم کیا جا سکتا ہے۔

دلیل وارد اور دلیل مورود کا مورد یہ ہے کہ جب بھی دو دلیلوں کے درمیان تعارض ہو جائے اور ان میں سے ایک دلیل دوسری دلیل کا موضوع ختم کر دے تو ختم کرنے والی دلیل کو وارد اور دوسری کو مورود کہتے ہیں۔ خبر متواتر، خبر واحد ثقہ جو کہ امارہ اور دلیل اجتہادی ہیں۔ اصل برائت، اصالہ احتیاط اور اصالہ تخییر عقلی دلیل فقاہتی ہیں۔

اگر کسی مسئلے میں دلیل اجتہادی موجود ہو یا امارہ کے ذریعے اس کا حکم ثابت ہو جائے تو یہ شرعی بیان شمار کیا جائے گا اور اصل برائت عقلیہ کے موضوع کو ختم کر دے گا جو کہ عدم بیان ہے۔ لہذا یہاں برائت عقلی جاری نہیں ہوگی۔ کیونکہ برائت عقلی کا موضوع قبح عقاب بلا بیان ہے اور دلیل محرز اور دلیل اجتہادی کے ہوتے ہوئے جو کہ شرعی وظیفہ معین کرتی ہے اصل کے موضوع کو حقیقتاً ختم کر دیتی ہے۔ اسی طرح احتیاط عقلی اس کے موضوع کو بھی منتفی کر دیتی ہے جو کہ احتمال عقاب ہے وجوب محتمل کے ترک کرنے پر یا حرمت محتمل کے بجالانے پر۔ کیونکہ عدم وجوب پر دلیل اجتہادی کے ہونے کی وجہ سے واجب محتمل کو ترک کرنا اسی طرح عدم حرمت پر دلیل اجتہادی کے ہونے کی وجہ سے اس کا مرتکب ہونا شارع کے اذن سے ہے۔ پس احتیاط کا موضوع باقی نہیں رہتا۔ اسی طرح دلیل اجتہادی اور خبر واحد اصالہ تخییر عقلی کے موضوع کو منتفی کر دیتے ہیں جو کہ دونوں اطراف میں سے کسی طرف مرجح کا نہ ہونا ہے کیونکہ خبر ثقہ اور امارہ مرجح ہو سکتے ہیں۔ پس جس طرف مرجح ہو گا وہ دوسری طرف پر مقدم ہوگی پس دلیل اجتہادی کی وجہ سے ایک طرف کی ترجیح تخییر عقلی کے موضوع کو منتفی کر دیتی ہے۔

بنا بریں امارات (ادلہ اجتہادی) اور اصول عقلیہ (ادلہ فقاہتی) کے درمیان تعارض نہیں ہے اور نہ ہوگا۔ کیونکہ دو دلیلوں کے درمیان تعارض اس وقت ہوتا ہے جب دونوں ایک دوسرے کو جھٹلا رہی ہوں۔ یہ وہاں ہوتا ہے جب دونوں دلیلیں ہم عرض ہوں۔ اگر طول میں ہوں تو تعارض نہیں ہوگا۔ مذکورہ فرض میں دلیل اجتہادی اور دلیل اصل عقلی (برائت، احتیاط اور تخییر) ایک دوسرے کے عرض میں نہیں ہیں۔ کیونکہ اصل عقلی وہاں جاری ہوتی ہے جہاں دلیل اجتہادی نہ ہو۔

مختصر یہ کہ شیخ انصاری دلیل اجتہادی (خبر ثقہ) کو اصل عقلی پر وارد سمجھتے ہیں۔ کیونکہ دلیل اجتہادی اصل کے موضوع کو حقیقتاً ختم کر دیتی ہے جو کہ عدم بیان ہے۔

۴۔ دو ادلہ فقاہتی میں تعارض

اگر استصحاب اور اصل برائت عقلی میں تعارض ہو جائے تو تقدم استصحاب از باب ورود ہے۔ کیونکہ استصحاب کے ہوتے ہوئے اصل عقلی کا موضوع باقی نہیں رہتا۔ جس طرح خبر ثقہ اور دلیل اجتہادی کے وقت نہیں رہتا۔

مذکورہ مطلب کی وضاحت

اصل برائت عقلی کا موضوع عدم بیان ہے۔ استصحاب کی وجہ سے اس کا موضوع ختم ہو جاتا ہے کیونکہ استصحاب شرعی لحاظ سے

معتبر ہے اور شارع کی طرف سے بیان محسوب ہوتا ہے دوسرے عقلی اصول پر تقدم استصحاب اسی وجہ سے ہے۔ اصالہ احتیاط میں موضوع کے منتفی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا موضوع محتمل الحرمۃ کے ارتکاب اور محتمل الوجوب میں عقاب سے مامون نہ ہونا ہے۔ اور استصحاب کے ہوتے ہوئے شارع کی طرف عقاب سے مامون ہوجاتا ہے۔ لہٰذا احتیاط کا موضوع باقی نہیں رہتا۔ استصحاب کی وجہ سے تخییر عقلی کا موضوع اس لیے باقی نہیں رہتا چونکہ اس کا موضوع کسی طرح مرجح کا نہ ہونا ہے جبکہ استصحاب مرجحیت کی صلاحیت رکھتا ہے۔ پس اس کے ہوتے ہوئے موضوع منتفی ہوجاتا ہے۔

۵۔ دو فقاہتی ادلہ کے درمیان تعارض

جب دو فقاہتی ادلہ (اصل عملی شرعی) کے درمیان تعارض ہوجائے۔ جس طرح استصحاب اور برائت شرعی میں تعارض ہوجائے تو باب حکومت کے تحت ایک دوسری کے موضوع کو محدود کرکے توجیح کیا جاسکتا ہے۔

وضاحت:

اس میں کوئی شک نہیں کہ حالت حیض میں بیوی کے ساتھ مباشرت کرنا حرام ہے۔ کیونکہ قرآن کی آیت ہے: فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ۔ (بقرہ: ۲۲۲)

حالت حیض میں عورتوں سے دور رہو۔ لیکن پاک ہونے اور غسل سے پہلے جائز ہونے میں شک ہے۔ کیونکہ یطہرن ہے یا یطّہرن تشدید طا کے ساتھ۔ اگر بغیر تشدید کے ہو تو پھر مباشرت جائز ہے اور اگر تشدید کے ساتھ ہو تو جائز نہیں ہے۔ اگر کوئی بھی قرأت ثابت نہ ہو تو پھر جائز اور ناجائز میں شک رہے گا۔ یہاں دو اصل جاری ہوسکتی ہیں۔ ایک استصحاب دوسری برائت، استصحاب کے ارکان پورے ہیں۔ یقین سابق اور شک لاحق بھی ہے اور یقین و شک کا موضوع بھی ایک ہے۔ لہٰذا استصحاب جاری کیا۔ نتیجتاً مباشرت حرام ہوگی۔ دوسری طرف برائت کا موضوع شک ہے اور اس کا نتیجہ مباشرت کا جائز ہونا ہے نہ کہ حرام ہونا۔ پس استصحاب اور برائت میں تعارض ہوگیا۔

اصل برائت۔ وجود استصحاب اس وقت محقق ہوتا ہے جب اس کے ارکان مکمل ہوجائیں اور وہ یقین سابق، شکِ لاحق اور وحدتِ موضوع ہیں یعنی شک اور یقین دونوں کا موضوع ایک ہو۔ یہاں استصحاب حرمتِ مباشرت کی بقاء کا تقاضا کرتا ہے جبکہ برائت کا موضوع شک ہے اور برائت جواز مباشرت کا تقاضا کرتا ہے جبکہ برائت کا موضوع شک ہے اور برائت جواز مباشرت کا تقاضا کرتی ہے۔ نتیجتاً یہاں دلیل استصحاب اور دلیل برائت میں تعارض ہورہا ہے۔ اور دلیل استصحاب کی دلیل برائت پر حکومت اور تقدم کی وجہ سے یہ تعارض برطرف ہوجاتا ہے۔ کیونکہ حکم حرمت میں شک کو دلیل برائت کے موضوع کے طور پر اخذ کیا گیا ہے اور دلیل استصحاب یہاں پر حرمت کا قطعی حکم لگارہی ہے پس دلیل استصحاب دلیلِ برائت کے موضوع جو کہ شک ہے کہ ساتھ مربوط ہے اور اسے تکویناً و بالوجدان رفع نہیں کررہی بلکہ تعبدًا و تشریعاً ختم کررہی ہے۔ پس مذکورہ مسئلہ میں کہہ سکتے ہیں کہ دلیل برائت شرعی پر تقدم استصحاب از بابِ حکومت ہے۔ کیونکہ یہ اس کے موضوع کو محدود کررہا ہے اور اس کی تعبدًا نفی کررہا ہے نہ کہ تکویناً اور بالوجدان۔

ہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ اصول عملیہ شرعیہ پر دلیل استصحاب از باب ورود مقدم ہے بشرط ان کے موضوع میں اخذ شدہ "عدم علم" سے مراد "عدم دلیل" ہو۔

بنابرایں چونکہ استصحاب کو شرعی دلیلکے عنوان سے لیا گیا ہے اور اس کی نظر امر واقع پر ہوتی ہے اور اصول عملیہ شرعیہ کے موضوع کو ختم کرتی ہے لہٰذا ان پر اس کا تقدم از باب ورود ہے۔

۶۔ دو استصحاب میں تعارض

اگر اصل سببی اور اصلِ مسببی میں تعارض ہو جائے تو شیخ انصاری اصل سببی کو اصل مسببی پر از باب حکومت مقدم سمجھتے ہیں۔ کیونکہ دلیل اصلِ سببی دلیل اصلِ مسببی کے موضوع کو تعبدًا رفع کرتی ہے نہ کہ حقیقتًا۔

مثلاً اگر کسی نجس پیراہن کو پانی سے دھویا جائے پھر اس کے پاک ہونے میں شک ہو جائے۔ یہاں اس کے پاک ہونے میں شک کا سبب یہ ہے کہ ہمیں شک ہے کہ پیراہن کے دھونے سے پہلے کیا پانی پاک تھا؟ مذکورہ فرض میں اگر پیراہن کے دھونے کے وقت پانی پاک تھا تو پیراہن بھی پاک ہے اور اگر نجس تھا تو پیراہن بھی نجس ہے۔ یہاں دو استصحاب جاری ہو سکتے ہیں۔ ایک کا تعلق پانی سے ہے جو کہ پاک ہے اور دوسرے کا تعلق پیراہن سے ہے جو کہ نجس ہے۔ استصحاب اول جو کہ خود پانی میں جاری ہوتا ہے اسے اصل سببی سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ کہ پانی کے پاک ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ جبکہ دوسرا استصحاب جو کہ پیراہن میں جاری ہو رہا ہے اسے اصل مسببی سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ نجاستِ پیراہن کا مقتضی ہے۔ تو اس طرح ان دو اصل میں تعارض و تنافی محقق ہو رہی ہے۔ یہاں ایک قاعدہ ہے جس کی رو سے اصل سببی اصل مسببی پر مقدم ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر ان دو اصلوں میں سے ایک دوسری کا حل پیش کر سکتی ہو جبکہ دوسری میں یہ صلاحیت موجود نہ ہو تو جس میں حل پیش کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ہو اسے مقدم کیا جائے گا۔ مذکورہ مسئلہ میں چونکہ اصل سببی اصلِ مسببی کو حل کر سکتی ہے لہٰذا مقدم ہے۔ کیونکہ اصلِ سببی تعبدًا پاکیزگی پیراہن کو ثابت کرتی ہے کیونکہ پاکیزگی پیراہن پاکیزگی آب کا اثر شرعی ہے جبکہ اصلِ مسببی پانی کی نجاست کو تعبدًا ثابت نہیں کرتی اور اس کی پاکیزگی کی نفی نہیں کرتی۔ کیونکہ اثرِ شرعی کے موضوع کا ثابت ہونا اس کا حکم قرار نہیں پاتا۔

اسی وجہ سے اصلِ سببی اصل مسببی پر مقدم ہے۔ شیخ انصاری اس اصلِ سببی کے تقدم کی یوں تعبیر کرتے ہیں:

> استصحاب سببی استصحابِ مسببی پر حاکم ہے۔ کیونکہ مذکورہ مسئلہ میں استصحاب مسببی میں ارکان استصحاب کا دوسرا رکن پیراہن کی نجاست و پاکیزگی میں شک ہے اور یہاں استصحاب سببی میں ارکان استصحاب کا دوسرا رکن پانی کی نجاست اور پاکیزگی میں شک ہے۔ چونکہ یہاں پاکیزگی پیراہن جو کہ پانی کی پاکیزگی کا اثر شرعی ہے اصلِ سببی کے ذریعے سے ثابت ہوتی ہے۔ لہٰذا اصل مسببی کا رکن جو کہ پیراہن کی نجاست و پاکیزگی میں شک ہے تعبدًا ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن مذکورہ مسئلہ میں اصلِ مسببی کے ذریعے سے پانی کی نجاست کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اصلِ سببی کے دوسرے رکن جو کہ پانی کی نجاست و پاکیزگی میں شک ہے کو ختم نہیں کر سکتی۔ بنابریں چونکہ

استصحاب سببی کے ارکان مکمل ہیں لہٰذا وہی جاری ہوگا۔ استصحاب مسببی کے جاری ہونے کی کوئی صورت نہیں رہتی۔ پس اصلِ مسببی کا مرتبہ اصلِ سببی کے بعد ہے۔ البتہ یہ صرف اسی صورت میں جاری ہوسکتی ہے جب اصلِ سببی جاری نہ ہوسکتی ہو۔

۷۔ اصولِ محرز اور غیر محرز میں تعارض

اگر مذکورہ اصول میں تنافی و تعارض ہو جائے تو علمائے اصول کہتے ہیں کہ اصولِ محرزہ اصولِ غیر محرزہ پر از باب حکومت مقدم ہیں۔ کیونکہ وقتِ عمل اصلِ محرزہ میں موردی (۳) کو حکمِ واقع کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے جبکہ اصولِ غیر محرزہ میں ایسے نہیں ہوتا۔ بلکہ صرف صورتِ شک میں مکلف کے لیے وظیفہ عمل متعین ہوتا ہے۔ بنابریں چونکہ اصولِ محرزہ میں موجود قائم مقامی کی صلاحیت اصولِ غیر محرزہ کے موضوع یعنی حکمِ شرعی سے لاعلمی و شک کے تعبداً منتفی ہونے کا سبب بنتی ہے نہ کہ حقیقتاً و بالوجدان۔ لہٰذا اصولِ غیر محرزہ، پر ان کا تقدم از باب حکومت ہے نہ کہ از باب ورود۔

چند مطالب

۱۔ دلیل وارد اور دلیل حاکم میں ایک وجہ اشتراک اور ایک وجہ امتیاز ہوتی ہے۔ وجہ اشتراک یہ ہے کہ دلیل وارد اور دلیل حاکم دونوں دلیل مورود اور دلیل محکوم کے موضوع پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ اور وجہ امتیاز یہ ہے کہ دلیل وارد دلیل مورود کے موضوع کو تعبداً ختم کردیتی ہے البتہ برائت عقلی کے موضوع کو حقیقتاً ختم کرتی ہے جبکہ دلیل حاکم دلیل محکوم کے موضوع کو حقیقتاً ختم نہیں کرسکتی بلکہ اسے محدود یا وسیع کرتی ہے۔

۲۔ دلیل وارد دلیل مورود کے موضوع کی نفی کرتی ہے جس کے نتیجے میں اس کا حکم بھی منتفی ہوجاتا ہے۔ کیونکہ حکم موضوع کے تابع ہوتا ہے جس طرح عرض معروض کے تابع ہوتا ہے۔ لیکن دلیل حاکم دلیل محکوم کے موضوع کی نفی نہیں کرتی بلکہ نفی موضوع کے ضمن میں درحقیقت حکم کی نفی کرتی ہے۔

۳۔ حکومت اور تخصیص میں یہ فرق ہے کہ دلیل حاکم مستقیماً دلیل محکوم کے موضوع پر نظر رکھتی ہے نہ اس کے حکم پر۔ جبکہ دلیل تخصیص مستقیماً دلیلِ عام کے حکم پر نظر رکھتی ہے نہ کہ موضوع پر۔ چونکہ دلیل حاکم دلیل محکوم کے موضوع کو محدود کردیتی ہے۔ لہٰذا نتیجے کے لحاظ سے تخصیص کے موافق ہے۔ کیونکہ تخصیص بھی عام کے بعض افراد کو حکم عام سے مستثنیٰ قرار دیتی ہے اور دلیل حاکم بھی دلیل محکوم کے بعض افراد کو حکم سے مستثنیٰ قرار دیتی ہے۔ کیونکہ ظاہری طور پر اگرچہ دلیل حاکم دلیل محکوم کے موضوع کی نفی نہیں کرتی لیکن درحقیقت نفی موضوع کے پردے میں حکم کی نفی کرتی ہے۔ مثلاً باپ اور بیٹے کے درمیان سود کا حرام نہ ہونا۔ یہ دلیل حاکم "لا ربا بین الولد و الوالد" کی وجہ سے ہے جس نے دلیل محکوم "حرم الربا" کے حکم حرمت سے مذکورہ بالا مصداق کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ یہاں پر اگرچہ دلیل حاکم کے ذریعے دلیل محکوم کے موضوع کی نفی کی گئی لیکن درحقیقت اس کے حکم (یعنی حرمت ربا) کی نفی کی گئی ہے البتہ نفی موضوع کے پردے میں۔

۴۔ تخصص، تخصیص، حکومت اور ورود میں یہ فرق ہے کہ دلیل تخصص کی کسی دوسری دلیل کے نہ حکم پر نظر ہوتی ہے نہ موضوع پر

۔مثلاً دلیل حرمت اکرام جاہل دلیل وجوب اکرام عالم کی نسبت سے۔ لیکن دلیل تخصیص کسی دوسری دلیل کے حکم پر نظر رکھتی ہے۔ جبکہ دلیل حاکم دلیل محکوم کے موضوع پر نظر رکھتی ہے البتہ اسے ختم نہیں کرتی بلکہ اس کے دائرے کو محدود یا وسیع کرتی ہے۔ لیکن دلیل وارد دلیل مورود کے موضوع کو ختم کر دیتی ہے جیسا کہ ابتدائے بحث میں گزر چکا ہے۔ بنابریں استنباط کے عناصر خاصہ سے احکام شرعی کی کیفیت استخراج کے جدید طریقے شیخ انصاری کے ذریعے سے متعارف ہوئے، یہ وہ سبب تھا جس کی وجہ سے اس دور کے اواخر میں فقہ اجتہادی نے جو ترقی اور پیشرفت کی سب کی سب اس دور کے مجتہدین کی ان مسلسل کوششوں کی مرہون منت ہے جو انھوں نے گذشتہ کتب کی تحقیق اور اصول ومبانی کی تنقیح وتحقیق میں صرف کیں۔

بہر حال یہ حرکتِ اجتہادی جو کہ شیخ انصاری کے افکار عالیہ کی مرہون منت ہے پوری آب وتاب کے ساتھ اپنی منزل ارتقاء کی طرف گامزن ہے۔

دو اہم نکات

اول: شیخ انصاری کی وقیق آراء اور عمیق نظریات کی وجہ سے اصولی واجتہادی ابحاث کا یہ ارتقاء اتفاقاً اور ناگہانی نہیں تھا بلکہ اس میں مندرجہ ذیل عوامل کارفرما تھے۔

الف: نجف اشرف کے علمی ماحول میں زندگی گزاری جہاں بڑی بڑی فقہی واصولی شخصیات موجود تھیں۔

ب: سابقہ دور میں وحید بہبہانی اور آپ کے شاگرد کے ذریعے اجتہادی ابحاث کا مرحلہ وار ارتقاء۔

ج: جدید مسائل کے رونما ہونے سے اجتہاد کا وسیع ہونا۔

بنابرایں شیخ انصاری کے اصولی واجتہادی نظریات وآراء صرف ان کی ذاتی قابلیت کا نتیجہ نہیں تھے بلکہ اس میں مذکورہ بالا عوامل بھی کارفرما تھے۔

دوم: شیخ انصاری کی دو کتابیں یعنی رسائل ومکاسب جو کہ تقریباً سو سال سے علمی مراکز کے درسی نصاب میں شامل ہیں۔ شیخ انصاری نے انھیں تدریس کے عنوان سے نہیں لکھا تھا۔ بلکہ یہ ان یادداشت کا مجموعہ ہے جو انھوں نے اصولی وفقہی ابحاث کی تدریس سے پہلے تحریر کیا تھا۔

اسی وجہ سے مذکورہ کتب تنظیم مباحث اور مطالب کی دستہ بندی کے لحاظ سے قابل اشکال ہیں کیونکہ انھیں منطقی اسلوب کی اساس پر منظم نہیں کیا گیا۔ اسی طرح اصول وفروع کے درمیان تمیز نہیں دی گئی حالانکہ یہ چیزیں مطالب کی تسہیل فہم میں اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ مشہور ہے کہ جب شیخ انصاری کو یہ بتایا گیا کہ آپ کی یادداشت کا مجموعہ چھپ چکا ہے تو وہ کافی ناراض ہوئے اور کہنے لگے کہ ایسی چیزیں زیادہ ہی چھپتی ہیں۔ خود شیخ بھی ان کتب کے مذکورہ نقائص سے آگاہ تھے۔ لہٰذا امیرزا شیرازی جو کہ ایک خاص ذوق کے حامل تھے اور نظریات شیخ سے پوری طرح آگاہ تھے سے شیخ انصاری نے کہا کہ ان کی نوک پلک سنواریں اور انھیں منظم شکل میں تحریر کریں۔ (۴)

شیخ کے بارے میں چند باتیں

۱۔شیخ ۵۲ سال کے تھے کہ جب انہیں مرجعیت شیعہ سپرد کی گئی۔آپ ۱۵ سال یعنی ۱۲۶۶ تا ۱۲۸۱ تک اس منصب پر فائز رہے۔مذکورہ عرصہ میں لوگوں کے دینی و مذہبی مسائل حل کرتے رہے۔نیز نجف اشرف کے حوزہ علمیہ کی مسؤلیت بھی آپ کے پاس تھی۔

۲۔زمانہ شیخ سے پہلے موجودہ معنی کے لحاظ مرجع تقلید کوئی نہیں ہوا کرتا تھا بلکہ ہر قریہ کے لوگ بوقت ضرورت وہاں کے عالم کی طرف رجوع کرتے اور احکام دریافت کر لیتے۔آج کی طرح مرجعیت و رہبری شیعہ زمانہ شیخ سے شروع ہوئی تھی۔

۳۔وہ عوامل جو شیخ انصاری کی مرجعیت عام کا سبب بنے مندرجہ ذیل ہیں:

الف: شیخ کے فضل و تقوی کی شہرت کہ جس کے سبھی معترف تھے۔

ب: ان کے اساتذہ مثلاً شیخ علی کاشف الغطاء، ملا احمد نراقی اور شریف العلماء مازندرانی نیز ان کے ساتھ علمی بحث کرنے والے تمام علمائے شہر علی الاطلاق ان کے مجتہد عادل اور زاہد دنیا ہونے کی تصدیق کرتے تھے۔

ج: ستر مجتہدین نجف کی موجودگی میں صاحب جواہر نے امر تقلید میں شیخ انصاری کی طرف رجوع کرنے کو کہا۔

۴۔صاحب جواہر آیت اللہ العظمی شیخ محمد حسن نجفی کی وفات کے بعد کوئی مستقل رسالہ نہیں لکھا حالانکہ ان کے مقلدین تنظیمِ رسالہ پر کافی اصرار کرتے تھے۔

لیکن انھوں نے قبول نہیں کیا۔فقط شیخ جعفر کاشف الغطار کے رسالہ بغیۃ الطالب، صاحب جواہر کے رسالہ نجاۃ العباد اور شیخ محمد ابراہیم کلباسی اصفہانی کے رسالہ نخبہ پر حاشیہ لگانے پر اکتفا دکیا۔

ذخیرۃ العباد، صراط النجاۃ اور سرور العباد جیسے رسائل شیخ نے خود تحریر نہیں کئے بلکہ یہ ان مسائل کا مجموعہ ہیں جو مختلف اوقات میں ان سے پوچھے گئے۔پوچھنے والوں نے انھیں رسالہ عملیہ کے عنوان سے محفوظ کرلیا۔

اب ہم اس دورہ کے دوسرے مشہور مجتہدین کا تذکرہ کرتے ہیں۔

۱۔شیرازی

آیت اللہ العظمی شیرازی (متوفی ۱۳۲۱) وہ پہلے مجتہد ہیں جنھوں نے شیخ انصاری کی روش اجتہاد کی پیروی کی اور اجتہادی مسائل کی بڑی باریک بینی سے تحقیق کی۔اسی وجہ سے اس دور کے ایک علمی ستون اور عظیم مذہبی پیشوا سمجھے جاتے تھے۔

میرزا شیرازی اپنے زمانے میں دینی ریاست کے عہدہ دار تھے۔اس زمانے میں علمی مراکز کی تعمیر و ترقی میں کوئی مجتہد ان کے ہم پلہ نہیں تھا۔اور نہ ہی شیعت کے فراموش کردہ اصولوں کو زندہ کرنے میں کوئی ان کے ہم مثل تھا۔انھوں نے اجتہادی ابحاث میں اپنی پوری توانائیاں صرف کردیں۔کمال مہارت کے ساتھ فقہ اجتہادی کے اصولوں کو مختلف فروعات اور قواعدِ کلی کو ان کے مصادیق پر منطبق کرتے تھے۔اسی وجہ سے ان کے استاد کی زندگی میں ہی ان کے درس نجف اشرف کے پر رونق دروس میں سے شمار ہونے لگے۔

میرزا شیرازی نے سامرا میں ایک مخصوص روشِ تدریس اپنا رکھی تھی۔جب اپنے درس کے دوران کسی مسئلہ کو اٹھاتے تو طلاب و فضلا

پورے شوروغوغا کے ساتھ اسے حل کرنے کی کوشش کرتے۔ یہاں تک کہ اپنی کوششوں میں ناکام ہوجاتے۔ میرزا شیرازی اس شورو غوغا کو بڑے اطمینان سے سنتے اور بڑے دل فریب انداز میں اسے اس طرح بیان کرتے کہ سب قبول کر لیتے۔ یہ روش تدریس'' روش تدریس سامرا'' کے نام سے مشہور ہوئی۔

میرزا شیرازی کی خصوصیات

ا۔علم وفضل کے لحاظ سے غیر معمولی شہرت کے حامل تھے۔ اسی وجہ سے نجف اشرف کے حوزہ علمیہ میں کافی مشہور تھے۔ شیخ انصاری کے ممتاز شاگردوں میں سے شمار ہوتے تھے۔ شیخ بھی ان پر خصوصی توجہ دیتے تھے۔ یہ بات مشہور ہے کہ جب دوران درس کسی مسئلہ کو بیان کر چکے ہوتے تو کہتے دیکھیں یہ میرزا کیا کہتے ہیں۔ یا اگر دوران درس میرزا کوئی اشکال کرتے تو شیخ اپنے شاگردوں کو خاموش رہنے کو کہتے اور کہا کرتے ''ان جناب المیر زا یتکلم'' میرزا کی بات جب ختم ہوجاتی تو اسے شاگردوں کو سناتے۔ کبھی کہتے میں صرف تین افراد کے لیے درس دیتا ہوں یعنی میرزا شیرازی، میرزا رشتی اور شیخ حسن تہرانی نجم آبادی۔

۲۔دوران درس کئی مرتبہ شیخ انصاری نے ان کے اجتہاد کی تصدیق کی۔

۳۔وسیع النظر، نگاہ بلند، ذوق مخصوص اور قائدانہ صلاحیتوں کے مالک تھے۔

۴۔حسن اخلاق اور اجتماعیت۔

۵۔نجف آنے سے پہلے اصفہان میں عظیم علماء مثلاً ہدایۃ المسترشدین کے مصنف علامہ شیخ محمد تقی اصفہانی، سید حسن بید آبادی اور الاشارات فی الاصول کے مصنف شیخ محمد ابراہیم کرباسی کے دروس میں شریک ہوتے تھے۔ اسی وجہ سے ان کے اجتہادی نظریات سے مکمل طور پر آگاہ تھے۔

۶۔اصفہان میں ان کے درس میں خاصی رونق ہوتی تھی اور کثیر تعداد میں طلاب اس میں شریک ہوتے تھے۔

۷۔شیخ انصاری کی رحلت کے بعد ۱۵ سال تک شیعوں کی اکثریت کے مرجع تقلید رہے۔ آیۃ اللہ العظمیٰ سید حسین کوہ کمرہ ای'' جو کہ اہلیان آذربائیجان کے مرجع تقلید تھے'' کی وفات کے بعد میرزا شیرازی پورے عالم تشیع کے مرجع تقلید بن گئے۔ یہی وہ دور تھا جب انھوں نے تمباکو کی حرمت کا فتویٰ دیا جو برطانیہ کی ایک سگریٹ کمپنی کے دیوالیہ ہونے کا باعث بنا۔

نجف اشرف میں شروع ہی سے صاحب جواہر اور شیخ حسن کاشف الغطاء کے دروس میں شریک ہونے لگے۔ جب تک وہ زندہ رہے ان کے دروس سے مستفید ہوتے رہے۔ اس کے بعد شیخ انصاری کی شاگردی اختیار کر لی۔ میرزا شیرازی نے اپنی گوناگون مصروفیات اور کمی وقت کی وجہ سے کوئی خاص کتاب تالیف نہیں کی۔ صرف اصول الفقہ کے مسئلہ'' اجتماع امر ونہی'' میں ایک رسالہ لکھا۔ نیز ان کے دروس اصول کو آیۃ اللہ ملا علی روزدری نے قلمبند کیا، جو کہ چھپ چکے ہیں۔ ان تقریرات کی چند خصوصیات کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

ا۔اس کے مؤلف شیخ انصاری کے نظریات سے مکمل آگاہی رکھتے تھے کیونکہ وہ شیخ کے ممتاز شاگردوں میں سے تھے

۲۔ پرکشش اور سلیس عبارت، ابہام و پیچیدگی سے محفوظ بیان۔ اسی وجہ سے میرزا کے اصولی نظریات بہت ہی واضح نظر آتے ہیں۔

۳۔ میرزا کے اور ان کے ہم عصر علمائے اصول کے بعض نظریات کا بیان۔

۲۔ نجم آبادی

علم اجتہاد میں شیخ انصاری کی روش کو آگے بڑھانے والے دوسرے مجتہد آیۃ اللہ العظمیٰ شیخ حسن نجم آبادی (متوفی ۱۲۸۴) ہیں۔ آپ شیخ انصاری اور دور ہفتم کے دوسرے عظیم فقہا کہ جن کا اجتہاد علوم اسلامی میں مسلم ہے، کے شاگرد تھے۔ آپ ایسے علماء میں سے تھے جنھوں نے علم اجتہاد کی ترقی میں اہم کردار ادا کیا۔

موصوف کو نجف اشرف کے حوزہ علمیہ اور شیخ انصاری کی مجلس درس میں ایک خاص حیثیت حاصل تھی۔ ان تین افراد میں سے تھے کہ جن کے بارے میں شیخ انصاری کہا کرتے تھے کہ میں صرف ان کے لیے درس پڑھاتا ہوں۔

نجم آبادی کے علم و فضل اور تقوے کی شہرت کی وجہ سے شیخ انصاری کی وفات کے بعد اکثر علماء ان کی مرجعیت تقلید پر متفق ہو گئے۔ لیکن انھوں نے شدت تقویٰ کی وجہ سے اسے قبول کرنے سے معذرت کر لی اور کہا کہ چونکہ منابع سے استنباط احکام کے وقت وسوسے کا شکار ہو جاتا ہوں لہٰذا مرجعیت کو قبول نہیں کر سکتا۔ پس لوگوں کو میرزا شیرازی کی تقلید کرنے کو کہا۔ جیسا کہ میرزا حبیب اللہ رشتی امر تقلید میں لوگوں کو میرزا شیرازی کی طرف رجوع کرنے کے لیے کہتے تھے۔ یا اس وجہ سے تھا کیونکہ سب میرزا شیرازی کو اس کا حقدار سمجھتے تھے۔

۳۔ کوہ کمرہ ای

آیۃ اللہ سید حسین کوہ کمرہ ای (متوفی ۱۲۹۹) علم اجتہاد کی عظیم اور نامور شخصیت اور اس دور میں علم اصول کے محقق اعظم شمار ہوتے ہیں۔

کربلا میں شریف العلماء اور ضوابط الاصول کے مصنف آیۃ اللہ سید ابراہیم قزوینی سے تعلیم حاصل کی۔ نجف اشرف میں ابتدا میں شیخ علی کاشف الغطاء اور جواہر الکلام کے مصنف محمد حسن کے دروس میں شریک ہوئے اور ان کی وفات کے بعد شیخ انصاری کی شاگردی اختیار کر لی۔ جب تک شیخ زندہ رہے ان کے درس میں شرکت کرتے رہے۔ ان کی اجتہادی روح کی پرورش اور فقہی شخصیت کی تکمیل شیخ انصاری کے دروس کی مرہونِ منت ہے۔ سید کوہ کمرہ ای نے شیخ انصاری کے دروس قلم بند کیے۔ شیخ آپ پر خاص توجہ فرماتے تھے حتیٰ کہ بعض احتیاطی مسائل میں ان کی طرف رجوع کرتے تھے۔

بہر حال رحلتِ شیخ کے بعد منصب تدریس آپ اور میرزا رشتی نے سنبھالا جس سے بڑے بڑے علماء نے کسب فیض کیا۔

رحلتِ شیخ کے بعد قفقاز اور اہالیان آذربائیجان کے بیشتر افراد نے آپ کی تقلید کر لی۔ ان کی تالیفات میں سے اپنے استاد کے فقہ و اصول کے دروس قلمبند کرنا بھی ہے۔ لیکن افسوس کہ تحریر کے فرسودہ ہو جانے کی وجہ سے چھپ نہ سکی۔

۴۔ گیلانی رشتی

آیۃ اللہ العظمیٰ میرزا حبیب اللہ گیلانی رشتی (متوفی ۱۳۱۲ھ) نے بھی اپنے استاد شیخ انصاری کی طرح اپنی علمی قابلیت سے علم اجتہاد کو نئی زندگی بخشی۔ شیخ انصاری کی وفات کے بعد نجف اشرف میں منصب تدریس آپ کی تحویل میں آ گیا۔ آپ کے درس میں عام طلاب کے علاوہ بڑے بڑے علماء بھی شرکت کرتے تھے۔ بڑے بڑے مجتہد اس سرچشمہ علم وتقویٰ سے سیراب ہوئے۔ ایسے ایسے علماء پیدا ہوئے جنھوں نے ارتقاء اجتہاد میں اہم کردار ادا کیا۔ بہرحال میرزا رشتی کی اجتہادی تحقیقات ناقابل فراموش ہیں۔ جس مطلب میں بھی وارد ہوتے بڑی دقیق اور جالب عبارات کے ساتھ اس کی تحقیق کرتے۔ اس بات کا اہم ترین شاہد ان کی گرانقدر کتاب بدیع الافکار ہے جو اصول فقہ میں تالیف کی گئی ہے۔ حقیقتاً اس میں اہم ترین مطالب درج ہیں جن کی بڑی گہری تحقیق کی گئی ہے۔ اسی وجہ سے اس وقت سے لے کر آج تک علماء کی توجہ کا مرکز بنی ہوتی ہے۔

گیلانی مرحوم کے متعلق چند باتیں

گیلانی مرحوم شیخ انصاری کے ممتاز شاردوں میں سے شمار ہوتے تھے۔ شیخ ان پر خصوصی توجہ دیتے تھے۔ کبھی تو کہہ دیتے کہ میں گیلانی رشتی، آقا حسن نجم آبادی تہرانی اور میرزا محمد حسن شیرازی کے لیے درس دیتا ہوں۔ نجف اشرف کے علماء اور شیخ انصاری کے فاضل شاگرد معتقد تھے کہ جتنے اصولی قواعد سے شیخ انصاری واقف تھے میرزا رشتی بھی ان پر مکمل عبور رکھتے تھے۔

منقول ہے کہ فرماتے تھے کہ شیخ انصاری کی تین اہم خصوصیات تھیں جس سے وہ دوسروں سے ممتاز نظر آتے تھے۔ علم، سیاست اور تقویٰ۔ سیاست مرزا شیرازی کو اور علم مجھے وراثت میں دے گئے جبکہ تقویٰ اپنے ساتھ لے گئے۔

بعض اوقات ان کے شاگرد کہتے تھے کہ آپ شیخ کی طرح باتقویٰ تھے۔ کہتے تھے میں کہاں اور شیخ کہاں۔

شیخ انصاری کے بعد شیخ حسن نجم آبادی تہرانی نے اس وجہ سے مرجعیت سے انکار کر دیا کہ وہ استنباط کے وقت شک اور وسوسے کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اکثر لوگوں نے سمجھ لیا کہ انہی خصوصیات کی بنا پر اب منصب مرجعیت گیلانی رشتی کو ملے گا۔ لیکن چونکہ اس دور میں مرزا شیرازی سیاست اور مخصوص انتظامی صلاحیتوں کے حامل تھے لہٰذا بڑے بڑے علماء نے مرجعیت کے لیے انہی کا انتخاب کیا۔ مرزا رشتی نے بھی اس کا اعتراف کیا اور ان کی مرجعیت کی تائید کی۔

اصلح اور اعلم کے متعلق مزید گفتگو ہم آنے والے دور میں کریں گے۔ وہ ایک باعمل، شائستہ، متقی اور متواضع مجتہد تھے۔ زہد اور شہرت طلبی سے اجتناب کی وجہ سے کسی مقام ومنصب کو قبول نہیں کرتے تھے۔ حتیٰ کہ سہم امام لینے سے بھی پرہیز کرتے تھے۔ بہت سی کتب تالیف کیں۔ علماء نے اپنی کتابوں میں ان کا ذکر کیا ہے۔

۵۔ استر آبادی

آیت اللہ محمد حسن شریعتمدار استر آبادی (متوفی ۱۳۱۸ھ) شیخ کے شاگردوں میں سے تھے۔ اجتہادی مسائل میں نابغہ روزگار سمجھے جاتے تھے۔ تیئیس ۲۳ سال میں درجہ اجتہاد تک پہنچ گئے تھے۔ ۱۲۷۶ھ میں شیخ انصاری نے انھیں اجازہ اجتہاد دیا۔ اصول

الفقہ میں ینابیع العقول فی علم الاصول نامی کتاب تالیف کی۔ تین جلدوں پر مشتمل ہے۔ اس طرح انھوں نے اصولی ابحاث کو وسعت دی۔

۶۔ مرزا محمد حسن آشتیانی

آیت اللہ مرزا محمد حسن آشتیانی (متوفی ۱۳۱۹) شیخ ایک ہونہار شاگرد تھے۔ ان کے دروس کی تقریرات لکھیں۔ یہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے شیخ کی تحقیقات کو پھیلایا۔

استاد محترم کی وفات کے بعد تہران واپس لوٹ آئے، تہران میں ان کے دروس میں کافی رونق ہوتی تھی۔ اسی وجہ سے مختلف اطراف سے طلاب وفضلا ان کے درس میں شریک ہوتے تھے اور ان کی گرانبہا تحقیقات سے مستفید ہوتے۔ آیۃ اللہ آستیانی علم اجتہاد میں علمی قابلیت کے علاوہ ایک خاص ذوق کے حامل تھے۔ بیان درس دلفریب تھا۔ اسی وجہ سے اس دور کے تمام علما کی نسبت ان کے درس کو ترجیح دی جاتی تھی۔ ان کی تالیفات میں سے ایک حاشیہ رسائل، بھی ہے جو کہ بحرالفوائد کے نام سے مشہور ہے۔ ان کی تحقیقات بہت ہی عمدہ اور جالب نظر ہیں۔ شیخ انصاری کی کتاب ''رسائل پر لگائے گئے حواشی میں سے ان کا حاشیہ سب سے زیادہ مشہور ہے۔

۷۔ آخوند خراسانی

آیۃ اللہ العظمیٰ محمد کاظم خراسانی (متوفی ۱۳۲۹) اس دور کی ایک عظیم شخصیت تھے کہ جنھوں نے مبانی اصول کی تحقیق میں مضبوط قواعد اور مختصر عبارات کو بروئے کار لایا۔ کتاب ''کفایۃ الاصول'' محکم استدلال، دقت تحقیق، تلخیص مطالب اور اختصار کلام کی وجہ سے ان کے جدید اسلوب پر بہترین شاہد ہے۔ اس کتاب میں اعلیٰ آراء ونظریات ذکر کیے گئے ہیں جو کہ آج بھی علماء ومجتہدین کی توجہ کا مرکز بنے ہوئے ہیں اور عرصہ طویل گزرنے کے بعد بھی اس کی اہمیت میں کمی واقع نہیں ہوئی۔ اسی وجہ سے زمانہ تالیف سے لے کر آج تک علماء کے لیے اس میں کشش باقی ہے۔ انھوں نے اس کی شروح، تعلیقات اور حواشی تحریر کیے ہیں۔ نیز اسے مورد تدریس بھی قرار دیا ہے۔ لیکن یاد رہے کہ یہ کتاب تدریس کے عنوان سے تحریر نہیں کی گئی۔ بلکہ اس کے مطالب ان اصولی بحثوں پر مشتمل ہیں جنھیں آخوند مرحوم نے زمانہ تدریس میں درس خارج کے عنوان سے بیان کیا تھا اور وہ بحثیں اپنے تمام ترنشیب وفراز اور تنظیم وترتیب مطالب کے بغیر چھپی ہیں۔ منطقی اسلوب اور اصول وفروع کے درمیان تشخیص نہیں دی گئی۔ مختصر یہ کہ اس میں بہت سے ابہامات اور پیچیدگیاں پائی جاتی ہیں لہٰذا مسئولین حوزہ علمیہ کو چاہیے کہ جتنی جلدی ممکن ہو سکے اسے منظم کرنے کی کوشش کریں۔

آخوند مرحوم کی بعض خصوصیات

۱۔ مرزا شیرازی کی وفات کے بعد منصب تدریس انھیں ملا۔ تدریس کے بارے میں ایک خاص قدرت کے حامل تھے۔ رساترین بیان کے ساتھ قواعد اصول اور مبانی اجتہاد ادا کرتے تھے۔ اسی وجہ سے ایک ہزار سے زیادہ مجتہدین نے ان کے درس سے تربیت حاصل کی۔ آخوند مرحوم کے بعد اگر عالم تشیع کے مراجع عظام کی زندگی پر نگاہ ڈالی جائے تو وہ سب کے سب آپ کے شاگرد

نظر آتے ہیں۔

۲۔علم اجتہاد میں ان کی علمی شخصیت اور شہرت صلائے عام تھی۔

۳۔یوں تو مرزا شیرازی کے شاگرد تھے۔لیکن بعض مسائل میں ایک ہفتہ تک اپنے استاد سے اختلافی بحث کرتے رہتے۔ دونوں طرف سے مطالب اور ادلہ بیان ہوتی رہتی یہاں تک کہ مرزا شیرازی اپنی طبیعت میں پائی جانے والی انکساری کا مظاہرہ کرتے ہوئے طلاب میں اعلان کر دیتے کہ محمد کاظم آخوند کا نظریہ قواعد کے مطابق ہے۔مرزا شیرازی کے ایسے ہی کاموں کی وجہ سے ان کا حد درجہ احترام کیا جاتا تھا حتیٰ کہ ان کے بعض شاگرد جن میں آخوند مرحوم بھی شامل ہیں ان کے دروازے کو بوسے دیا کرتے تھے۔

۸۔ابو ترابی (متوفی ۱۳۸۶)

آیۃ اللہ سید عبد العلی جو کہ سید ابو تراب کے نام سے مشہور ہیں اس دور کے عظیم علماء وفقہاء میں سے شمار ہوتے ہیں۔انھوں نے علم اصول میں دو کتابیں تالیف کیں ایک تو تفصیلی کتاب ہے جس میں تمام ابواب اصول کا تذکرہ ہے جبکہ دوسری مختصر ہے اور صرف مباحث الفاظ سے لے کر تعادل وتراجیح تک علم اصول کے خاص خاص مسائل پر مشتمل ہے۔انھوں نے اپنی تالیفات میں رساترین اور مختصر عبارات کے ضمن میں علم اصول میں دقیق اور عمیق نظریات بیان کرنے کی کوشش کی ہے اور اس میں کافی حد تک کامیاب رہے ہیں۔

۹۔کاظمی وفات (۱۳۵۴)

حدائق الوصول الی علم الاصول کے مصنف آیۃ اللہ ابو محمد حسن بن سید ھادی کاظمی نے بھی اس دور میں ارتقائے اجتہاد کے لیے اہم کردار ادا کیا اور مذکورہ کتاب تالیف کی جو آج بھی مراکز علمیہ میں مورد استفادہ ہے۔

۱۰۔حائری قمی (وفات ۱۳۵۸)

آیۃ اللہ شیخ محمد علی حائری قمی ایک عظیم عالم اصول اور فقیہ تھے۔علم اصول میں ایک کتاب بنام "مختار الاصول" تالیف کی اور اس طرح علم اصول واجتہاد کے ارتقاء میں اہم کردار ادا کیا۔اپنے پیشرو علمائے اصول کی طرح مختصر وجامع عبارات کے ساتھ تحقیقاتی اور عمیق استدلال بیان کیے۔

۱۱۔حائری یزدی (وفات ۱۳۵۵)

آیۃ اللہ حاج شیخ عبد الکریم یزدی مرزا شیرازی، شیخ فضل اللہ نوری اور محمد کاظم آخوند خراسانی کے شاگردوں میں سے تھے اور شیخ انصاری کی روش پر چلتے ہوئے مسائل اصول، اجتہادی ابحاث اور تحکیم قواعد میں تحقیقات کیں اور اپنی پوری توانائیاں صرف کرتے ہوئے ان پر استدلالی بحث کی اور اس بارے میں ایک کتاب بنام "الدرر الفوائد" تالیف کی چونکہ یہ کتاب پر کشش اور جالب اسلوب کے ساتھ تالیف کی گئی تھی لہذا زمانہ تالیف سے لے کر آج تک علمائے اصول کی توجہ کا مرکز بنی ہوئی ہے اور وہ اسے اہمیت دیتے آئے ہیں۔

نجف سے ایران واپس آنے کے بعد کچھ عرصہ اراک میں رہے پھر حوزہ علمیہ قم کی بنیاد رکھی، درس تدریس کا سلسلہ شروع

کیا اور بڑے بڑے علماء کی تربیت کی۔

۱۲۔اصفہانی (وفات۱۳۶۱)

آیۃ اللہ العظمیٰ شیخ محمد حسین اصفہانی جو کہ کمپانی کے نام سے مشہور ہیں اکثر علوم خصوصاً تفسیر، فقہ، اصول، حکمت، عرفان، کلام، تاریخ اور شعر و ادب میں اتھارٹی سمجھے جاتے تھے۔ اپنے استاد آخوند مرحوم کی وفات کے بعد منبر تدریس سنبھالا اور اس طرح مبانی اصول کو استحکام بخشا۔ مختصر اور جامع عبارات کے ضمن میں دقیق تحقیقات پیش کیں۔ نیز سینکڑوں فقہاء و علماء کی تربیت کی علم اصول میں ایک کتاب بنام "نھایۃ الدرایہ فی شرح کفایۃ الاصول" تالیف کی جو کہ حقیقتاً ایک تحقیقاتی کتاب ہے۔ نیز ایک اور کتاب "الاصول علی نھج الحدیث" تالیف کی اور مختصر لیکن جامع و واضح عبارات کے سانچے میں اپنے دقیق نظریات اور عمیق آراء پیش کیں۔

۱۳۔محمد حسین نائینی (وفات ۱۳۵۵)

آیۃ اللہ العظمیٰ شیخ محمد حسین نائینی نے ۱۳۱۴ھ تک سامرہ میں سید محمد فشارکی، سید اسماعیل صدر اور مرزا کبیر شیرازی سے کسب فیض کیا۔ اس کے بعد نجف اشرف میں اخوند مرحوم کے معاون بن گئے۔ سیاسی اجتماعی اور دینی امور میں ان کی مدد کرتے تھے۔ آخوند مرحوم کے فتاویٰ بنانے والی کمیٹی کے ممبر تھے۔ ان کے ساتھ وابستہ تحریک میں ہمکاری کرتے تھے۔ ایک رسالہ "تنبیہ الامہ وتنزیہ الملۃ" تالیف کیا۔ جس میں اسلامی قوانین پر مبنی حکومت تشکیل دینے پر زور دیا گیا۔ آخوند مرحوم نے اس کا مقدمہ تحریر کیا۔ ۱۳۲۹ھ میں آخوند مرحوم کی وفات کے بعد نجف اشرف کے مجتہدین میں سے شمار ہونے لگے۔ ان کے درس میں بہت رونق ہوا کرتی تھی۔

دوران درس علم اجتہاد کے متعلق اپنے نظریات بیان کرتے تھے جنھیں آج بھی علمائے اصول نگاہ تحسین سے دیکھتے ہیں۔ دیکھتے ہی دیکھتے اپنے دور کے یگانہ عصر علمائے اصول میں شمار ہونے لگے۔ ان کے دروس ہمیشہ ایسے علماء و محققین سے بھرے رہتے جو کسب فیض کے لیے ان کے پاس آتے تھے۔ مجموعی طور پر نصف صدی تک نجف اشرف کے مراجع عظام اور اہم ترین اساتذہ انھیں کے شاگردوں میں سے تھے۔

۱۴۔ضیاء الدین عراقی (وفات۱۳۶۱)

آیۃ اللہ العظمیٰ آقائے ضیاء الدین عراقی نے بھی روش شیخ کے مطابق اجتہاد کے عناصر مشترک اور قواعد اصول کی تحقیق کی۔ اپنے استاد آخوند مرحوم کی وفات کے بعد منبر تدریس سنبھالا۔ تدریجاً ان کے دروس نجف اشرف کے پر رونق ترین دروس میں سے شمار ہونے لگے کیونکہ وہ اصول کے دقیق عمیق اور استدلالی مطالب کو نہایت مختصر عبارات کے ساتھ بیان کرتے۔ پھر ان پر نقد و تنقید کرتے جس میں کافی حد تک کامیاب رہتے کیونکہ ان کی یہی کوشش ہوتی کہ سینکڑوں مجتہدین کی تربیت کی جائے تا کہ کچھ مراجع تقلید بن جائیں۔ انھوں نے علم اصول میں "المقالات الاصولیہ" نامی کتاب تالیف کی جس میں دقیق نظریات کو مستحکم استدلالات کے ساتھ بیان کیا۔ اسی وجہ سے اس کتاب کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ آخر بحث میں یہ بھی بتاتا چلوں کہ نجف اشرف اور قم کے آیۃ اللہ بروجردی، آیۃ اللہ شاہرودی اور آیۃ اللہ حکیم وغیرہ بھی اسی دور کے مراجع عظام اور علمائے اصول میں سے شمار ہوتے ہیں کہ جنھوں نے

تدریس و تالیف اور تقریر کے ذریعے علم اصول و اجتہاد کی پیشرفت اور ارتقاء میں اہم کردار ادا کیا۔ آراء و نظریات بیان کرتے، ان کا تجزیہ و تحلیل کرتے تھے اور منابع استنباط سے جدید مسائل کے احکام کی کیفیت استخراج میں نئی روش کو متعارف کروایا۔ اختصار کو مدنظر رکھتے ہوئے ان کا تفصیلی تذکرہ کرنے سے معذرت خواہ ہوں۔

حواشی دورِ ہفتم

۱۔ شیخ انصاری تقریرات آیت اللہ ابوالقاسم کلانتری تہرانی نے لکھیں۔ ۱۲۹۲ھ میں فوت ہوئے۔ حضرت شاہ عبدالعظیم کے حرم اور ابوالفتوح رازی کے مقبرے میں دفن کیے گئے۔

مطارح الانظار کی درج ذیل خصوصیات ہیں۔

الف: جدید اور پرکشش انداز ترتیب

ب: واضح و روشن عبارات، ابہام و پیچیدگیوں سے مبرا، اسی وجہ سے شیخ انصاری کی دقیق آراء کی صحیح عکاسی کرتی ہیں۔

ج۔ تیرہویں صدی کہ جس میں افکار اصول منزلِ اوج پر پہنچ چکے تھے کے مجتہدین کے نظریات اس میں شامل ہیں۔

۲۔ لا تترک بلا زوج یا الزموهم بما الزموا به انفسهم

۳۔ یعنی وہ حکمِ شرعی جو اصولِ علیہ کے ذریعے ثابت ہوا ہو۔

۴۔ کتاب میرزا شیرازی تالیف شیخ آقائے بزرگ۔

آٹھواں دور

ارتقائے اجتہاد میں روش جدید کا دور

ادوار اجتہاد کا آٹھواں دور وہ دور ہے جس میں جدید مسائل کے حل کے لیے نئی روش کو اپنایا گیا۔ اس دور کا آغاز اسلامی حکومت تشکیل دینے والے مجتہد اعظم اور فقیہ برجستہ امام روح اللہ خمینی (نور اللہ مرقدہ الشریف متوفی ۱۴۰۹) سے ہوا اور انشاء اللہ ہمیشہ یہ اپنی ارتقائی منازل طے کرتا رہے گا۔ اس دورہ کی تکمیل ابحاث درج ذیل عناوین کی تشریح کے ساتھ مربوط ہے:

۱۔ امام خمینی دور ہشتم کے بے تاج بادشاہ۔

۲۔ منابع اجتہاد نظر امام

۳۔ مقام استنباط احکام میں خصوصیات امام

۴۔ حکم اجتہاد از نظر امام

۵۔ اجتہاد معتبر از نظر امام

۶۔ عرصہ دراز سے رائج اجتہادی روشوں میں سے امام کی روش اجتہاد

۷۔ امام کے کتب اجتہاد کی تحقیق اور ان کی روش اجتہاد کے فوائد۔

۸۔ فقہی مسائل میں روش امام

۹۔ فقہ اجتہادی میں کردار امام

۱۰۔ اس دور سے پہلے علمی و اجتہادی فعالیت

۱۱۔ زمان و مکان کی تبدیلی کے ساتھ قانون اجتہاد کی تبدیلی از نظر امام

۱۲۔ دو اصطلاحیں سنتی و پویا از نظر امام

۱۳۔ اسلامی حکومت میں شرائط مجتہد

۱۴۔ مسئلہ تقلید

۱۔ امام خمینی دور ہشتم کے بے تاج بادشاہ

ادوار اجتہاد کے دور ہشتم کے ابھی چند سال سے زیادہ نہیں گزرے تھے کہ علمی مراکز بلکہ عالم اسلام میں اہم ترین اجتہادی

تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ انفرادی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، عدلیہ اور بین الاقوامی تعلقات جیسے تمام شعبوں میں مختلف مسائل کے بارے میں تذکرہ ہونے لگا۔ امام خمینی کو ایک طرف سے فقہ اجتہادی میں تحقیقاتی استدلال پیش کرنا تھے اور دوسری طرف اسلامی حکومت کو سنبھالنا تھا۔ اسی وجہ سے انھوں نے فقہ اجتہادی کی نئی روش کو متعارف کروایا اور علمی و عملی دونوں لحاظ سے اسے اوج کمال بخشا، انفرادی، اجتماعی اور حکومتی تمام جدید مسائل کو حل کیا اور فقہ کو ایک خاص مقام اور درخشندگی عطا کی۔

امام خمینی اس دور اجتہاد کے مجتہد نواندیش اور فقیہ مجدد شمار ہوتے ہیں۔ اپنے کردار اور محدودیت اجتہاد کے مقابلے میں استحکام نیز عرصہ دراز سے رائج اجتہاد کی چار روشوں کہ جن کی وضاحت ''تعیین شیوہ اجتہادی امام'' کے عنوان کے تحت آئے گی کے سامنے مقاومت کی اور ان روشوں میں محصور شدہ فقہ کو رہائی دلائی۔

اپنی پے در پے کوششوں سے جمہوری فضا کو ختم کیا۔ اپنی علمی شجاعت، فکری طاقت اور قوت بیان سے منابع شناخت میں مروجہ اور محدود اجتہادی روش کو شکست دے دی، اس کی جگہ جدید روش استنباط کو متعارف کروایا اور اس طرح فقہ اجتہادی میں نئی روح پھونک دی اور فقاہت کو وسعت دی نتیجتاً فقہ میں بھی از نظر مصادیق وسعت پیدا ہوئی۔ امام نے اسی روش اجتہاد کی اساس پر اسلامی تحریک کا آغاز کیا اور اسلامی حکومت کے تصور کو عملی جامہ پہنایا۔ آپ اس روش اجتہاد میں دوسرے مجتہدین کے لیے پیشرو کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان سے پہلے گزشتہ اور موجودہ تمام ادوار میں مذکورہ تحولات فقہ دیکھنے کو نہیں ملتے۔ اسی طرح آپ سے پہلے کسی نے بھی منابع شناخت جو کہ فرد، معاشرے اور حکومت کے ساتھ مربوط ہیں میں اجتہاد کو بروئے کار نہیں لایا۔ ان کے کارہائے نمایاں اس کی نشاندہی کرتے ہیں کہ ان کی روش اجتہاد اور فقہی تفکر اس مقام تک گئے کہ عرصہ دراز سے رائج اجتہاد کی چار روشیں اور فقہی تفکر بیکار ہو کر رہ گئے۔

میرا تو عقیدہ ہے کہ امام کی اجتہادی روش کے اعلیٰ اہداف تک پہنچنے کے لیے طولانی اور کٹھن راستے طے کرنے ہوں گے۔ انھیں طے کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اہل علم کو اس کی راہ میں حائل تصوراتی اور خارجی ہر قسم کی رکاوٹوں کو دور کرنا ہوگا۔ اس کے باوجود یہ بات کافی خوش آئند ہے کہ علمی مراکز کے علماء و فضلاء اسے اہمیت دے رہے ہیں اور پورے ذوق و شوق سے اس کی خصوصیات اور فوائد کو زیر تحقیق لا رہے ہیں۔ نیز بعض فقہاء اور صاحبان نظر انہی شرائط و ضوابط کی بنیاد پر اپنی اجتہادی ابحاث کو آگے بڑھا رہے ہیں۔ یہ بات قابل اطمینان ہے کہ عنقریب صاحبان نظر کے توسط سے امام کی روش اجتہاد اجتہادی مراکز میں متعارف کروائی جائے گی۔

۲۔ منابع اجتہاد از نظر امام

دوسرے شیعہ مجتہدین کی طرح امام راحل کے نزدیک بھی منابع اجتہاد قرآن، سنت، اجماع اور عقل میں منحصر ہیں۔ لہٰذا اس جہت سے دوسرے شیعہ مجتہدین اور امام راحل کے نظریہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ نیز اپنے پیشرو دوسرے علماء کی طرح ظنی منابع مثلاً استحسان، مصالح مرسلہ، قاعدہ استصلاح، مذہب صحابی، شریعت سلف اور عرف کو فی نفسہ شرعی منابع کے عنوان سے قبول نہیں کیا۔ مقام استنباط میں قیاس، تشبیہ اور تمثیل سے اجتناب کیا۔ ہاں دوسرے مجتہدین کی طرح قیاس منصوص العلۃ کو منابع شناخت کے عنوان سے قبول کیا ہے۔

لیکن ان کے برعکس اس نظریہ کے قائل ہیں کہ منصوص العلۃ کے ہر اس مورد پر عمل کرنا جس میں وہ علت موجود ہو اصولی طور پر از باب قیاس نہیں ہے بلکہ عموم تعلیل پر عمل کرنا ہے اور عموم پر عمل کرنا ظواہر میں سے شمار ہوتا ہے کہ جس کی حجیت عقلاً ثابت ہے۔

علماء نے منصوص العلۃ کے جن موارد کو ذکر کیا ہے ان میں بعض یہ ہیں:

الف: مشہور مثال "لا تشرب الخمر لانہ مسکر" میں حرمت شراب کا حکم بیان کیا گیا ہے اور اس کی علت اس کا نشہ آور ہونا ہے۔ پس عموم تعلیل کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے علماء نے ہر اس شے کے پینے کو حرام قرار دیا ہے جو نشہ آور ہو۔

ب: بزیع نے امام علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ ماء البئر واسع لا یفسدہ شیئ لان لہ مادہ۔

اس حدیث کے مطابق کنویں کا پانی نجاست سے ملاقات کرنے سے نجس نہیں ہوتا۔ اس کی علت یہ ہے کہ کنویں کا ایک مادہ اور منبع ہوتا ہے۔ اس عموم تعلیل کی بنیاد پر علماء کہتے ہیں کہ ہر وہ پانی جس کا مادہ یا منبع ہو وہ نجاست کے ساتھ ملاقات کرنے سے نجس نہیں ہونا چاہیے وہ کنویں کا پانی ہو یا کسی اور کا۔

بہر حال امام راحل کے نزدیک منصوص العلۃ کے موارد کے علاوہ دوسرے موارد جن میں مذکورہ علت موجود ہو پر منصوص العلۃ والا حکم لگانا حجیت ظہور کے باب سے ہے نہ کہ قیاس کے باب سے۔

یہی نظریہ صحیح اور متین ہے کیونکہ اگر نص میں علت حکم بیان کی گئی ہو تو جہاں بھی وہ علت موجود ہوگی لامحالہ طور پر حکم بھی موجود ہوگا کیونکہ معلول اور علت کا ایک دوسرے سے جدا ہونا محال ہے۔ بالفاظ دیگر فعلیت حکم فعلیت موضوع کے تابع ہے۔ لہٰذا جب بھی موضوع محقق ہوگا حکم ساتھ آئے گا۔ کیونکہ حکم کا موضوع سے جدا ہونا ناممکن ہے۔ دوسرے مجتہدین کی طرح امام خمینی نے بھی قیاس اولویت کو منابع استنباط میں سے قرار دیا ہے۔ البتہ یہ اسی صورت میں قابل قبول ہے جب اس میں درج ذیل دو شرطیں موجود ہوں۔

الف: منطوق اور مفہوم دونوں میں سے حکم کا تعلق ایک ہی قسم سے ہو مثلاً اگر منطوق میں حکم "وجوب" ہے تو مفہوم میں بھی "وجوب" ہو اور اگر منطوق میں "حرمت" ہے تو مفہوم میں بھی "حرمت" ہو۔

ب: مفہوم کے حکم کا ملاک منطوق کے حکم کے ملاک سے قوی تر ہو۔

قیاس اولویت کے موارد میں سے ایک یہ بھی ہے کہ آیت "ولا تقل لھما اف" میں والدین کے سامنے اف کہنے سے منع کیا گیا ہے۔ اس آیت سے یقینی طور پر یہ مفہوم بھی نکلتا ہے کہ والدین کے ساتھ ناروا سلوک کرنے میں ملاک حرمت یقیناً قوی تر ہے اف کہنے سے۔ لیکن امام خمینی کا قیاس اولویت کے متعلق بھی یہ نظریہ ہے کہ مفہوم میں ملاک حکم کا منطوق کے ملاک حکم سے قوی تر ہونے کی وجہ سے مفہوم میں منطوق والا حکم لگانا حجیت ظہور لفظ کے باب سے ہے کہ جس کی حجیت عقلاً ثابت ہے۔

اسی بنا پر بعض نے کہا ہے کہ وہ مفہوم جس کا اس آیت سے استفادہ ہوتا ہے اس کا تعلق آیت کی دلالت التزامی سے ہے۔ اسی وجہ سے اسے اولویت مفہوم موافق کے ساتھ بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ امام خمینی نے قیاس تشبیہ و تمثیل کی طرح قیاس تنقیح مناط، تخریج مناط، تحقیق مناط اور استنباط علت کو بھی منابع استنباط کے عنوان سے قبول نہیں کیا۔ ہاں اگر کسی صورت میں ان کے ذریعے سے حکم کا یقین

اور قطع ہو جائے تو اس وقت مذکورہ یقین اور قطع حجت ہے اور اس کی حجت ذاتی ہوتی ہے کہ جس میں کسی کو شک نہیں ہے۔

۳۔ حکم اجتہاد از نظر امامؒ

امام خمینی کے نزدیک اجتہاد کا کیا حکم ہے؟ اسے بیان کرنے سے پہلے مناسب ہے کہ عالم اسلام کے دوسرے علماء کے نظریات بیان کئے جائیں۔ ان میں بعض نظریات یہ ہیں۔

الف: حرمت اجتہاد

یہ نظریہ اہل تشیع میں سے ''الفوائد المدینہ'' کے مصنف ملا محمد امین استر آبادی اور ان کے پیروکاروں کا ہے اور اہل سنت میں سے بعض علمائے اخبار مثلاً داؤد بن علی ظاہری اصفہانی اور سفیان بن سعید ثوری کے پیروکاروں کا بھی یہی نظریہ ہے۔

ب: اجتہاد دین الٰہی کی نابودی کے لیے مقدمہ ہے

بعض اہل سنت کے صاحبان نظر مثلاً مجلہ ''المجتمع الکویتی'' کے مدیر اعلیٰ استاد اسماعیل شلبی کا یہی نظریہ ہے۔ وہ اس بارے میں کہتے ہیں۔

امام الدعاوی التی تنادی بفتح باب الاجتهاد ماهی الا موامرة علی الدین۔

وہ دعاوی جن میں اجتہاد کے فتح باب کا پرچار کیا جاتا ہے وہ مخالفت اسلام کے علاوہ کچھ بھی نہیں۔

ج: اجتہاد واجب عینی

کتاب ''غنیۃ'' کے مصنف ابن زہرہ حلبی، کتاب ''الوسیلہ'' کے مؤلف ابن حمزہ اور دوسرے علمائے حلب کہتے ہیں کہ اجتہاد واجب عینی ہے۔ نیز کتاب ''الاشارات'' کے مصنف علامہ ماحوزی اور ''ریاض العلماء'' کے مصنف مرزا عبداللہ اصفہانی کا بھی یہی نظریہ ہے۔

د: اجتہاد واجب کفائی ہے

شیعہ، حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، نخعیہ، تمیمیہ، کلبیہ، ابن شبرمہ، راہویہ، اور ابن ابی لیلیٰ وغیرہ تمام علمائے اصول کا یہی نظریہ ہے کہ اجتہاد واجب کفائی ہے۔

حکم اجتہاد کے بارے میں عالم اسلام کے علماء کے اقوال و آراء بیان کرنے کے بعد ہم اپنی اصلی بحث کی طرف آتے ہیں وہ یہ کہ امام خمینی کے نزدیک حکم اجتہاد کیا ہے؟ امام خمینی کا نظریہ یہ ہے کہ اجتہاد واجب کفائی ہے۔

حکم اجتہاد کے بارے میں عالم اسلام کے علماء کے اقوال و آراء بیان کرنے کے بعد ہم اپنی اصلی بحث کی طرف آتے ہیں وہ یہ کہ امام خمینی کے نزدیک حکم اجتہاد کیا ہے؟ امام خمینی کا نظریہ یہ ہے کہ اجتہاد واجب کفائی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ باقی تمام نظریات و اقوال قابل اشکال ہیں۔

اعتراض قول اول

قول اول جو کہ حرمت اجتہاد ہے اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ سب جانتے ہیں کہ امتدادِ زمانہ کے ساتھ ساتھ نت نئے مسائل پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ہر دور میں اجتہاد ہوتا رہے تاکہ منابع استنباط "جو کہ احکام کے اصول اور قوانین کلی ہیں" میں اسے بروئے کار لاتے ہوئے ان اصول کو مصادیق خارجی پر منطبق کیا جاسکے اور نتیجتاً ان جدید مسائل کو حل کیا جاسکے۔ اگر اصول احکام میں سلسلہ اجتہاد رک جائے تو ان پیدا ہونے والے جدید مسائل خصوصاً حکومتی مسائل کے سامنے فقہ اسلامی بے بس ہو کے رہ جائے گی۔

اعتراض قوم دوئم

استاد اسماعیل شطی کے نظریہ اجتہاد (کہ اجتہاد مخالفت دین کا مقدمہ ہے) پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ نظریہ "تجدید فقہ و انفتاح باب اجتہاد" کے طرفداروں کی مراد قانون نادرست (زمانے کے تحولات کے ساتھ تحولات احکام) اور حوادث زمانہ کے سامنے فقہ کو بدلنے اس طرح کہ ہر دور کی مقتضیات کے مطابق شریعت اسلام کو ڈھالا جائے اور زندگی کے نئے مسائل میں زمانے کی پیش رفت کے سامنے اسلامی شریعت کو محکوم بنایا جائے۔ وہ احکام کے لیے محور ہوں، شرعی احکام ان کے گرد چکر لگائیں اور ان کے بدلنے سے احکام بھی بدل جائیں۔

مثال کے طور پر کسی موضوع کے لیے ایک حکم ثابت ہے۔ مثلاً زمانہ رسولؐ میں شرعی احکام کی مراعات کے بغیر عورت اور مرد کا میل ملاپ حرام تھا۔ آج ہم زمانے کے تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اجتہاد کا سہارا لیتے ہوئے اسے جائز قرار دے دیں تو اس قسم کا اجتہاد واقعاً مخالفت دین کے مترادف ہے، جیسا کہ استاد اسماعیل شطی کا نظریہ ہے۔ کیونکہ شریعت کی حلال کردہ شئے قیامت تک حلال ہے اور حرام کردہ شئے قیامت تک حرام ہے۔ ہاں اگر زمانے کے تحولات، مقتضیات اور پیشرفت کی وجہ سے موضوع تبدیل ہو جائے تو حکم بھی بدل جائے گا اور اگر ایسا نہ ہو تو قیامت تک نہیں بدلے گا۔

علاوہ بریں تجدید فقہ اور ایسے اجتہاد کے سائے میں شریعت اشیاء پر حاکم نہیں ہوگی بلکہ پیشرفت زمانہ، نرم خوئی اسلام اور اس کے زمانے کے ہمگام ہونے کے تحت ہوا و ہوس اور دوسرے بے بنیاد عوامل اس پر حاکم ہو جائیں گے۔

لیکن اگر فقہی امور میں تجدید نظر اور انفتاح باب اجتہاد سے ان کی مراد یہ ہو کہ زمانے کی شرائط کے ساتھ اجتہاد میں بھی تبدیلی آئے۔ مجتہدین اور فقہا کو حق حاصل ہو کہ وہ فقہی مسائل میں تجدید نظر کریں۔ شرائط زمان و مکان کے لحاظ سے موضوعات کی تحقیق کریں۔ شرعی احکام کا استنباط کرتے وقت شرعی منابع یعنی قرآن اور سنت سے اخذ کردہ اصول و قوانین کو مدنظر رکھیں۔ اس طرح کہ وہ احکام کا محور ہوں نہ کہ جدید مسائل۔ ایسا اجتہاد دین عدا یا اس کے شرعی احکام کو تبدیل کرنے کا باعث نہیں بنتا بلکہ صرف اس کا باعث بنتا ہے کہ حکم کے حصول کے لیے اصول کو فروع پر منطبق کیا جائے۔ پس یہ اجتہاد نہ کمیت کے لحاظ سے شریعت کی تبدیلی کا باعث بنتا ہے نہ کیفیت کے لحاظ سے۔ صرف تبدیلی جو ہوتی ہے وہ موضوعات اور اس کے خصوصیات میں ہوتی ہے۔ اصول کی فروعات اور کلی کے مصادیق میں تبدیلی ہوتی ہے۔ یہ چیز مصادیق کے لحاظ سے فقہ کی وسعت کا باعث بنتی ہے نہ کہ خود فقہ میں تبدیلی ہوتی ہے اور فقہی

مسائل میں اس طرح کا تغیر و تبدیل پسندیدہ ہے کیونکہ اس کے بغیر یہ دعویٰ مکمل نہیں ہوتا کہ اسلامی فقہ عالمگیر ہے۔ تمام مشکلات کو حل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے اور زندگی کے تمام شعبوں کے ساتھ قدم ملا کر چل سکتی ہے۔

پس استاد اسماعیل شرطی کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ فقہ میں تجدید نظر دین کی مخالفت کے مترادف ہے۔ شاید انھوں نے حقیقت کو درک نہیں کیا اور یہ سمجھ لیا کہ فقہ میں تجدید نظر دراصل ہوائے نفس کی کارستانی ہے۔

فقہی مسائل میں اجتہاد ناگزیر ہے۔ کیونکہ قرآن وسنت میں بہت سے احکام واضح طور پر بیان نہیں کئے گئے بلکہ عموم اور کلی قوانین پر اکتفاء کیا گیا ہے جو کہ ہمارے لئے ابہام سے خالی نہیں ہیں۔ لہٰذا ان کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ مجتہد قواعد وضوابط کی حد میں رہتے ہوئے اپنی کوشش اور تحقیق کو جاری رکھے تا کہ ان سے جدید مسائل کے احکام کا استخراج کر سکے۔ البتہ صدور نصوص کا زمانہ جتنا دور ہوتا جائے گا ان علمی کوششوں میں مزید اضافہ کرنا پڑے گا۔ البتہ اس کے کچھ علل واسباب بھی ہیں جن کا تفصیلی تذکرہ تو ہم گذشتہ بحثوں میں کر چکے ہیں لیکن موقع کی مناسبت کی وجہ سے یہاں بھی سرسری طور پر ذکر کر رہے ہیں۔

الف: بعض احادیث کا ناپید ہونا۔

ب: قرائن روایات کے معدوم ہونے اور تقطیع (۱) غفلت راوی، تصرف اور تقیہ کی وجہ سے سیاق کلام کے بدل جانے سے بعض احادیث میں تعارض کا پایا جانا۔

ج: کتب احادیث میں دشمنان اسلام کی جعل کردہ احادیث کا موجود ہونا۔

چونکہ مذکورہ علل واسباب نصوص کے زمانہ صدور میں نہیں تھے لہٰذا استنباط کرنے میں آسانی رہتی تھی۔ لیکن بعد میں ان اسباب کی وجہ سے استنباط کرنے میں مشکلات پیش آنے لگیں اور جوں جوں زمانہ نصوص دور ہوتا گیا ان مشکالت میں مزید اضافہ ہوتا گیا۔ لہٰذا جو شخص بھی ان مصادر سے شرعی احکام کا استنباط کرنا چاہتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ قوانین کے ذریعے اس تعارض کو ختم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ جو تعارض ختم کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا وہ احادیث سے استنباط بھی نہیں کر سکتا۔ اجتہاد کو بروئے کار لائے بغیر مذکورہ مشکلات کو ختم کرنے کے لیے صرف ظاہر نصوص پر اکتفاء نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے علاوہ زمانے کی ترقی کے ساتھ انسانی زندگی میں نت نئے مسائل جنم لے رہے ہیں کہ جن کے بارے میں کوئی نص خاص موجود نہیں ہے۔ لہٰذا ہم اجتہاد کرنے پر مجبور ہیں تا کہ اصول احکام کو بروئے کار لاتے ہوئے مذکورہ مسائل کو حل کر سکیں اور مشکلات کو ختم کر سکیں۔

اسماعیل شلبی نے اپنے تئیں شیعہ پر اور بھی اعتراضات کئے ہیں۔ چونکہ وہ ہماری بحث کے ساتھ مربوط نہیں ہیں لہٰذا ان کے ذکر کرنے سے صرف نظر کرتے ہیں۔

اعتراض قول سوئم

اجتہاد واجب عینی ہے اس نظریے کے قائلین کی مراد یہ ہے کہ ہر مکلف کے لیے ضروری ہے کہ وہ روزمرہ مسائل کے احکام اس شخص سے اخذ کرے جو روایات سے آگاہ ہو۔

یعنی وہ عالم مکلف کو حدیث سے حکم پڑھ کر سنائے۔ اس نظریے کے قائلین کے نزدیک حکم سے آشنائی حاصل کرنے کے بعد مکلف مجتہد شمار ہوتا ہے نہ کہ مقلد۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ قول مجتہد کو قولِ امام نقل کرنے والا سمجھتے ہیں نہ کہ اپنے قول کو نقل کرنے والا۔ بہر حال اس قسم کا اجتہاد کسی مشکل کو حل نہیں کرتا، کسی خلا کو پُر نہیں کرتا اور کسی نقص کو برطرف نہیں کرتا۔

۴۔ مقامِ استنباط میں خصوصیات امام

ایران کے اسلامی انقلاب کی کامیابی کے بعد امام خمینی نے جو فتوے دیے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے منابعِ شناخت سے احکامِ الٰہی کے استنباط کے وقت درج ذیل نکات کا خاص خیال رکھا ہے۔

۱۔ قواعد اور ملاکاتِ اجتہاد کی مکمل رعایت۔

۲۔ استخراجِ احکام کے لیے جن اصول و قوانینِ اجتہاد کو بروئے کار لایا جاتا ہے ان کی مکمل تحقیق۔

۳۔ فروع اور مصادیق قوانین اور ان کے درمیان موجود ارتباط کی مکمل تحقیق۔

۴۔ زمان و مکانِ صدور، خصوصیت سائل اور جہت صدور کے لحاظ سے ادلۂ اجتہادی کے تمام پہلوؤں کو مدنظر رکھنا۔

۵۔ ادلۂ اجتہادی سے ماخوذ گذشتہ علماء کے نظریات کی تحقیق۔

۶۔ جہاں ادلۂ اجتہادی نہ ہوں وہاں ادلۂ فقاہتی کے متعلق تحقیق۔

۷۔ اصول کے عناصرِ مشترک کا مکمل لحاظ۔

۸۔ احکامِ موضوع کے عناوین اولیہ اور ثانویہ اور ان کے درمیان تمیز کا لحاظ۔

۹۔ قانون اہم و مہم اور قانون "فاسد کے ذریعے افسد کو دفع کرنا" کا لحاظ۔

۱۰۔ استنباط کے عناصر خاصہ کے مخصوص عناوین پر عدم اکتفاء اور ذہنی و خارجی عوامل کی مداخلت سے اجتناب۔

۱۱۔ استنباط کے عناصر خاصہ کی تحقیق چاہے وہ علل احکام کے حامل ہوں یا نہ ہوں۔

۱۲۔ انفرادی و شرعی اور اجتماعی و حکومتی زندگی کے درمیان موجود ارتباط کا لحاظ۔

۱۳۔ سابقہ ادوار میں منابع سے اخذ شدہ احکام کے نتائج اور اثرات کو مدنظر رکھنا۔

۱۴۔ احکام کے موضوعات کی اندرونی اور بیرونی خصوصیات کی تحقیق اور قضایا کے ان پہلوؤں کی تحقیق کہ جن کا تغیر و تبدیل احکام شرعی پر اثر انداز ہوتا ہے۔ امام خمینی مذکورہ خصوصیات کو مدنظر رکھتے ہوئے فروع کو اصول اور قوانین کلی کو مصادیق خارجی پر منطبق کرتے تھے۔

۵۔ اجتہاد معتبر از نظر امام

اجتہاد کی دو قسمیں ہیں۔

الف: اجتہاد جو کہ رائے اور ظنی منابع مثلاً قیاس اور استحسان وغیرہ سے حاصل ہوتا ہے۔

ب: اجتہاد جو کہ شرعی اور معتبر منابع سے حاصل ہوتا ہے۔

پہلی قسم کا اجتہاد شیعہ علمائے اصول و اخبار نیز اہلسنت کے بعض علمائے اخبار کے نزدیک قابل قبول نہیں ہے لیکن اہلسنت کے علمائے اصول اور بعض علمائے اخبار اسے قابل عمل سمجھتے ہیں۔ اجتہاد کی دوسری قسم تمام علمائے اصول کے نزدیک قابل قبول ہے صرف علمائے اخبار نے اسے قابل اشکال قرار دیا ہے۔

امام مرحوم نے بھی اسلامی مسالک کے دوسرے علمائے اصول کی طرح اجتہاد کی اس دوسری قسم کو قبول کیا ہے اور پہلی قسم کے اجتہاد کو کسی صورت میں لائق قبول نہیں سمجھا۔ پس امام خمینی کے نزدیک وہ اجتہاد معتبر ہے جس میں اصول احکام کو فروع اور قوانین احکام کو مصادیق خارجیہ پر منطبق کیا جاتا ہو نہ کہ اجتہاد بالرائے۔ بنابریں وہ اجتہاد جس کے آپ قائل ہیں نص کے ہم مرتبہ نہیں ہے بلکہ احکام تک پہنچنے کا ایک وسیلہ اور ذریعہ ہے۔ جبکہ اجتہاد بالرائے کہ جس کے اہلسنت قائل ہیں خود ایک مستقل ہدف ہے اور نص کے ہم مرتبہ ہے۔ اہلسنت اسے قرآن وسنت کی طرح شرعی منابع میں سے شمار کرتے ہیں۔

۶۔ عرصہ دراز سے رائج اجتہادی روشوں میں سے امام کی روش اجتہاد۔

موضوع کی وضاحت سے پہلے اس کے ساتھ مربوط ایک نکتہ کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ غیبت صغریٰ سے لے کر موجودہ دور یعنی ادوارِ اجتہاد کے دور ہشتم تک فقہ اجتہادی بنیادی طور پر درج ذیل روشوں کی حامل رہی ہے۔

الف: منابع شناخت کی بنیاد پر صرف علمی اجتہاد۔

ب: ظاہر نصوص کی اساس پر بغیر تطبیق کے عملی اجتہاد۔ اس اجتہاد اور اجتہاد اول کو لغوی معنی کے لحاظ سے تو اجتہاد کہا جاسکتا ہے لیکن اصطلاحی معنی کے لحاظ سے نہیں۔ کیونکہ علمی اصطلاح میں اجتہاد تفریع وتطبیق کو کہتے ہیں۔ لہذا اگر وہ تطبیق سے خالی ہو تو اسے اجتہاد نہیں کہہ سکتے بلکہ اسے ظاہر نصوص سے استنباط حکم کا نام دیا جاسکتا ہے۔

ج: تفریع وتطبیق کے ساتھ منابع کی بنیاد پر اجتہاد لیکن صرف فکری ونظری حد تک نہ کہ مقام عمل وفتویٰ میں۔ ایسے اجتہاد کو مقامِ نظر وفکر میں اصولی اور مقام عمل وفتویٰ میں اخباری کہتے ہیں۔ مقام نظر وفکری میں اسے اصولی اس لیے کہتے کیونکہ ظاہر نصوص سے ہٹ کر اس میں تفریع وتطبیق ہوتی ہے اور مقام عمل وفتوی میں اسے اخباری اس لئے کہتے ہیں کیونکہ اس وقت اس میں تفریع وتطبیق نہیں ہوتی صرف ظاہر نصوص سے استنباط کیا جاتا ہے اور احتیاط کے تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے حکم بیان کیا جاتا ہے۔

د: منابع شناخت میں اجتہاد لیکن نہ صرف نظر وفکر کی حد تک۔ بلکہ مقام عمل وفتویٰ میں بھی لیکن قضایا کے مختلف پہلوؤں، ملاکات احکام اور ان عناوین کی تحقیق وبررسی کے بغیر جو موضوعات احکام ہیں۔ نیز موضوعات کی ان اندرونی وبیرونی خصوصیات کی تحقیق کئے بغیر جو زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہیں کہ جن کے نتیجے میں احکام بھی تبدیل ہوجاتے ہیں۔ حکم کو کسی موضوع، عنوان یا ملاک پر قرار دیا گیا ہے لیکن کہ کیا زمانے کے ساتھ ساتھ اس موضوع میں تبدیلی ہوئی ہے یا نہیں۔ اس اجتہاد کو ہم اجتہاد مصطلح کہتے ہیں۔ لیکن اسلامی حکومت کے نقطہ نظر سے حکومت جامد و راکد کہتے ہیں۔

۵: مقامِ عمل وفتویٰ میں اجتہاد مناسع لیکن اندرونی و بیرونی خصوصیات کے لحاظ سے قضایا اور موضوعات احکام کی تحقیق کے بعد۔

اس اجتہاد کو مطلع اور اسلامی حکومت میں پویا، مترقی، پائندہ اور مطلوب کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

اب ہم اصل بحث یعنی امامؒ کی روشِ اجتہاد کا تذکرہ کرتے ہیں۔ مذکورہ بالا اجتہادی روشوں میں سے امام نے روش پنجم کا انتخاب کیا ہے۔ آپ اس روش پر بہت زیادہ اصرار کیا کرتے تھے، بارہا علمی مراکز میں اس کے متعلق شکوہ کیا۔ اکثر کہا کرتے تھے کہ علمی مراکز فقہ کی موجودہ روشِ اجتہاد معاشرے اور اسلامی حکومت کی ضروریات پوری نہیں کرتی۔ بلکہ معاشرے اور حکومت کی مشکلات اور مسائل فقہ کی نئی روش کے اپنانے پر وادار کرتے ہیں۔ کیونکہ سابقہ روش موجودہ دور کی ضروریات پوری نہیں کرتی۔

۷۔ گذشتہ روشیں اور روشِ امام از نظر تحقیق و فائدہ۔

روشِ اول اجتہاد

اجتہاد کی روش اول ایک علمی روش تھی نہ کہ عملی۔ اس روش کو امام زمانہؑ کی غیبت صغریٰ کے اخیر میں ابن ابی عقیل عمانی، ابن جنید، شیخ مفید اور سید مرتضیٰ جیسے مجتہدین نے متعارف کروایا تھا۔ یہ روش عملی طور پر اسلامی حکومت اور معاشرے کے لئے مفید نہیں تھی۔ ہاں صرف اتنا فائدہ ضرور ہوا کہ دوسری اجتہادی روشوں کے لئے اس سے راہیں ہموار ہوئیں جو کہ معاشرے کیلئے مفید تھی۔ اس کے بعد مجتہدین نے اجتہاد کی عملی بنیاد رکھی۔

روش دوئم اجتہاد

اجتہاد کی دوسری روش ظاہر بین افراد کی روش ہے جو جمود کی حامل تھی۔ مقام استنباط میں صرف ظاہر نصوص پر اعتماد کرتے تھے۔ گیارہویں اور بارہویں صدی میں اسے ایک خاص مقام حاصل تھا۔ روشِ اول کی طرح یہ روش بھی کوئی خاص مفید ثابت نہیں ہوئی۔ کیونکہ زمانے کے جدید مسائل حل کرنے کی صلاحیت کی حامل نہیں ہے چہ جائیکہ اسلامی حکومت کے مسائل حل کر سکے۔ نیز اس روش کے تحت فقہ حکومتی مسائل کے ساتھ ساتھ نہیں چل سکتی کیونکہ اس روش کے اپنانے سے فقہ جمود کا شکار ہو جائے گی۔ جس سے فقہ کو بڑے بڑے نقصانات کا متحمل ہونا پڑے گا۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ فقہ اسلامی حکومت کے مسائل سے لاتعلق ہو جائے گی۔ کیونکہ آج جبکہ نظامِ اسلام قائم ہو چکا ہے اس روش کے ذریعے فقہ اس کے مسائل حل کرنے سے قاصر ہے چہ جائیکہ کسی گاؤں، شہر، ملک اور تمام دنیا کے مسائل حل کرلے۔

مذکورہ روشوں کے اسباب واثرات۔

مشہور اسباب واثرات درج ذیل ہیں۔

۱۔ فقہ وشریعت کو عالمی حیثیت نہ دینا۔

۲۔ شریعت کے اصولوں کی بغیر تحقیقاتی شناخت۔

۳۔ روح شریعت جو کہ آسانی وسہل پر مبتنی ہے کی عدمِ شناخت۔

۴۔ موضوعات اور عناوین کلی کی عدمِ شناخت۔

۵۔ قضایا اور ان کے مختلف پہلوؤں کی تحلیل پر قادر نہ ہونا۔

۶۔ معاشرے کی ضروریات کا عدم ادراک۔

۷۔ نصوص میں موجود موضوعات احکام کا عدمِ ادراک۔

۸۔ مستقبل سے چشم پوشی۔

۹۔ علمی لحاظ سے جامع نہ ہونا۔

۱۰۔ گذشتہ علماء کے نظریات کے مقابلے میں ذہنی اختراعات۔

۱۱۔ غیر شرعی منابع سے متاثر ہونا۔ نیز فقہ اجتہادی کے اصولوں سے لاعلم افراد کے اعتراضات اور غلط رسم و رواج سے متاثر ہونا۔

۱۲۔ جمود اور عوام پسندانہ باتوں کا اثر لینا۔

۱۳۔ ان شرائط زمان و مکان کا درک نہ کرنا جو موضوعات و ملاکات احکام کے واضح کرنے میں اثر انداز ہوتی ہیں۔

۱۴۔ ملاقات احکام اور غیر عبادی مسائل کے استنباط کے وقت عقل کو غیر معتبر سمجھنا۔

روشِ سوئم اجتہاد

اجتہاد کی تیسری روش جو کہ بعض مجتہدین اصول کے نزدیک رائج ہے۔ یہ بھی از لحاظ اثر روشِ دوئم کی طرح صرف ظاہر بین افراد کی روش ہے اور کسی صورت میں بھی زندگی کے جدید مسائل حل نہیں کر سکتی۔ کیونکہ استنباط کے لحاظ سے اس روش اور روش دوئم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ روشِ دوئم کے قائلین فکر و نظر کے علاوہ مقام فتویٰ و عمل میں بھی ظاہر اخبار پر اکتفاد کرتے ہیں اور ان کا استنباط تفریع و تطبیق سے خالی ہوتا ہے جبکہ روشِ سوئم کے قائلین کا اجتہاد مقام فکر و نظر میں حامل تفریع ہوتا ہے لیکن مقامِ فتویٰ و عمل میں ظاہر اخبار پر اکتفاد کرتے ہیں۔ حتی کہ اگر وجوب احتیاط پر کوئی دلیل خاص موجود نہ ہو تب بھی احتیاط پر عمل کرتے ہیں۔ ادوارِ اجتہاد کے متعلق جو ہم نے تحقیقات کی ہیں اس میں گذشتہ ادوار کے بعض ایسے شیعہ و سنی مجتہدین کے متعلق بھی معلوم ہوا ہے کہ مقامِ فتویٰ میں جن کی روش اخباریوں کی روش سے بھی بدتر ہے۔ بعض وجوہات کی بنا پر ہم ان کے ذکر سے صرف نظر کرتے ہیں۔

بہر حال اجتہاد کی روش دوئم کی طرح یہ روش بھی ہمارے نزدیک قابلِ قبول نہیں ہے۔ کیونکہ روش دوئم کی طرح یہ بھی فقہ اجتہادی کے محدود ہونے کا باعث بنتی ہے اور منابع کی بنیاد پر اسے آگے بڑھنے سے روکتی ہے کہ نتیجتاً جدید مسائل حل نہیں ہو سکتے۔

مقام عمل و فتویٰ میں اس روش اجتہاد کے علل و اسباب اور اثرات روش دوئم کی طرح ہیں لہٰذا بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

روشِ چہارم اجتہاد

اجتہاد کی روش چہارم کہ مقامِ استنباط میں جس کے بعض مجتہدین اصول قائل ہیں اگرچہ غیر حکومتی مسائل میں ایک حد تک مفید ہے (کیونکہ یہ مقام عمل و فتویٰ میں تفریع و تطبیق کی حامل ہے لہٰذا اس وسیلے سے یہ غیر حکومتی مسائل حل کر سکتی ہے) لیکن حکومتی مسائل

میں مذکورہ روش مفید نہیں ہے۔ چونکہ اس روش کے قائلین اگر چہ مقام استنباط میں ظواہر الفاظ پر اکتفا نہیں کرتے اور ان کا استنباط فکر و نظر کے علاوہ مقام عمل میں بھی تفریع و تطبیق کا حامل ہوتا ہے۔ لیکن منابع کی بنیاد پر اجتہادی تغیرات میں زمان و مکان کو اہمیت نہیں دیتے۔ پس چونکہ اس روش اجتہاد میں ان شرائط زمان و مکان کی رعایت نہیں کی جاتی جو عوامل موضوعات اور ان کی اندرونی و بیرونی خصوصیات کو متعین کرتے ہیں، اور ان شرائط کے پیش نظر منابع کی بنیاد پر اجتہاد میں تبدیلی نہیں لاتے۔ لہذا فقہ میں فروع اور مصادیق کے لحاظ سے وسعت پیدا نہیں ہوتی۔ اور وہ جدید حوادث خصوصاً حکومتی مسائل حل نہیں کر پاتی۔ پس یہ روش اس وقت تو ایک حد تک قابل قبول تھی جب اسلامی حکومت قائم نہیں ہوئی تھی اور اسکے تحت فقہ اُس دور کے مسائل حل کر سکتی تھی لیکن موجودہ دور کہ جس میں اسلامی حکومت قائم ہو چکی ہے، حکومتی ڈھانچہ بدل چکا ہے، از نظر خصوصیات بہت سے موضوعات میں تبدیلی آ چکی ہے۔ مذکورہ روش مفید ثابت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اقتصادی، اجتماعی، عدالتی، اداری، سیاسی اور بین الاقوامی روابط جیسے حکومتی مسائل اور مشکلات حل کرنے کی صلاحیت سے محروم ہے۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ صریحاً عقل کے منافی ہے۔

روش پنجم اجتہاد

اجتہاد کی روش پنجم کہ جس کے متعلق نقش زمان و مکان کے عنوان سے امام خمینی کے فرمودات موجود ہیں ایک جالب نظر اور وسیع روش ہے۔ کیونکہ اس روش کے اپنانے والا اپنے اجتہاد میں مقام فکر و نظر کے علاوہ مقام عمل میں بھی حامل تفریع و تطبیق ہوتا ہے اور اس میں قضایا کے مختلف پہلوؤں کے پرکھنے اور زمانے کے لحاظ سے موضوع کی خصوصیات کی تحقیق کے بعد منابع شناخت کی بنیاد پر اجتہاد کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے یہ روش انسانی زندگی کے مسائل حل کرنے میں بھی قابل عمل ہے اور حکومتی مسائل میں بھی۔ کیونکہ اس میں ان شرائط زمان و مکان اور احوال کی رعایت کی جاتی ہے جو موضوعات احکام الٰہی کے تغیر پر اثر انداز ہوتے ہیں اور ان کے مطابق منابع کی اساس پر استنباط میں بھی تبدیلی آتی ہے۔ نتیجتاً ایسا کوئی مسئلہ باقی نہیں بچتا جس کا حل اس روش کے پاس نہ ہو۔ یاد رہے کہ یہ روش فروع مصادیق کے لحاظ سے فقہ اسلامی کی وسعت و گسترش کا باعث بھی بنتی ہے۔ اجتماعی و حکومتی تمام شعبوں میں اسلامی حکومت کی مددگار و حامی ہوتی ہے۔ معاشرے کے تمام مسائل پر اسے غالب کر دیتی ہے اور جدید مسائل اور مشکلات کے سامنے فقہ کو لا کھڑا کرتی ہے۔ جس کے نتیجے میں مسائل کے ساتھ ساتھ فقہ بھی ترقی کی منازل طے کرتی رہتی ہے۔

راقم کی نظر میں فقہ اجتہادی کی پہلی چار روشوں کے ذریعے اسلامی نظام کو رائج نہیں کیا جا سکتا، جدید ضروریات پوری نہیں کی جا سکتیں۔ نیز یہ روشیں انسانی تمدن کی پیشرفت، انسانی روابط میں تحولات جامعہ، کیفیت و کمیت کے لحاظ سے تغیر موضوعات، تحول ملاکات جو احکام کے لئے موضوع قرار پاتے ہیں اور جدید مسائل کے ساتھ ہمگام نہیں ہو سکتیں۔ نتیجتاً فقہ اجتہادی صرف انہی عناصر استنباط میں منحصر ہو جائے گی جو ابتدائے اسلام کے مطابق تھے، اس کے احکام پر جمود طاری ہو جائے گا۔ زمانے کے تقاضوں کو پورا نہیں کر سکیں گے، ہمیشہ فرسودہ تصور کئے جائیں گے اور مشکلات بشر کے حل کرنے سے عاجز رہیں گے۔

امام خمینی اسی مطلب کی تاکید کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> اپنی کوششیں جاری رکھو تا کہ خدانخواستہ اسلام پر یہ الزام نہ آجائے کہ اسلام اقتصادی، فوجی، اجتماعی اور سیاست جیسے عالمی مسائل حل کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ (۲)

ایران کے اسلامی انقلاب سے پہلے اگر چہ اسلام کو پس پشت ڈال دیا گیا تھا لیکن پیروزی انقلاب کے بعد پھر قائم ہو گیا۔ جبکہ فقہ اجتہادی پر پہلے بھی جمود طاری تھا اب بھی طاری ہے۔ یہ کوشش ہونی چاہیے کہ فقہ بھی اسلام کی طرح ترقی کرتی رہے کیونکہ اسلامی حکومت اور عالم اسلام کو اسلام کے جدید قوانین سے کافی امیدیں وابستہ ہیں۔ لہذا جب تک فقہ ترقی نہیں کرے گی جامعہ اور معاشرے کی مشکلات حل نہیں کر پائے گی۔ جیسا کہ امام خمینی فرماتے ہیں:

> مجتہد کی نظر میں حکومت یہ ہے کہ انسانی زندگی کے تمام شعبوں میں فقہ مکمل طور پر کارفرما ہو۔ حکومت بتلائے کہ اجتماعی، سیاسی، فوجی اور ثقافتی تمام مشکلات کو فقہ عملاً حل کر سکتی ہے۔ گہوارہ سے لے کر قبر تک انسان کی اجتماعی زندگی کے لیے فقہ ایک مکمل فکر ہے۔

ایک اور جگہ پر فرماتے ہیں:

> اساسی ہدف یہ ہے کہ ہم انفرادی اور اجتماعی امور میں فقہ کے محکم اصولوں کو کس طرح بروئے کار لا سکتے ہیں اور مشکلات حل کر سکتے ہیں۔ سامراجی قوتیں صرف اور صرف فقہ و اجتہاد کے عملی ہونے سے خوفزدہ ہیں۔ (۳)

اسلامی فقہ اور کثرتِ مسائل

آج جبکہ اسلامی حکومت قائم ہو چکی ہے فقہ اجتہادی کو بہت سے مسائل کو حل کرنا ہے۔ ہمیشہ سے جو یہ ادعا ہوتا آرہا ہے کہ فقہ جامعہ کو سنبھال سکتی ہے اور اس کے مسائل کا جواب دے سکتی ہے۔ آج مقام آزمائش پر ہے لہذا اسے مقام اثبات تک پہنچانا پڑے گا۔ صرف وعدو وعید سے کام نہیں چلے گا۔ کیونکہ اب وقت عمل آپہنچا ہے۔ پس سستی اور سہل انگاری نہیں چلے گی۔ اسی وجہ سے اہل علم اہل اجتہاد کو ہمیشہ اس پر وادار کرتے رہے کہ اس سے پہلے کہ مسائل خطرناک صورت اختیار کر جائیں ان کے حل کی فکر کرنی چاہیے۔

اسلامی حکومت میں کارآمد مجتہد وہی ہے جو فقہ اجتہادی کے ذریعے انفرادی، اجتماعی اور حکومتی مسائل کو حل کر سکے۔ اگر ایسا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو پھر اسلامی نظام بیکار ہی تصور ہوگا۔ اگر چہ اس سے پہلے جب فقہ حکومتی کی ضرورت نہیں تھی کارآمد ہی کیوں نہ سمجھا جاتا ہو۔ بلکہ ایسے شخص کو تو مجتہد کہنا ہی صحیح نہیں ہے جو فقہ حکومتی، جامعہ کے مسائل اور اسلامی نظام سے آگاہ نہیں ہے۔ صرف ان انفرادی و عبادی مسائل سے آگاہ ہے جن سے عام افراد بھی واقف ہیں اور جن میں بارہا اجتہاد ہو چکا ہے۔ کیونکہ اجتہاد تو ان موارد پر صادق آتا ہے جن میں وسیع پیمانے پر کام نہ کیا گیا ہو۔ جیسے کہ حکومتی مسائل ہیں نہ کہ وہ موارد جن میں سینکڑوں بلکہ ہزاروں بار اجتہاد ہو چکا ہے مثلاً وہ مسائل جو توضیح المسائل میں ذکر کیے جاتے ہیں۔

میں صریحاً یہ کہہ سکتا ہوں کہ جو فقہ حکومتی کو نہیں جانتا، حکومتی مسائل کو درک نہیں کر سکتا اور اسلامی حکومت کے مسائل میں امام خمینی کی روشِ اجتہاد کے مطابق اجتہاد کو بروئے کار نہیں لا سکتا وہ کبھی بھی مجتہد نہیں ہو سکتا۔ اگر چہ غیر حکومتی مسائل جو کہ افراد کے ساتھ مربوط

ہیں کی نسبت سے مجتہد ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ ایسا شخص مجتہد تجزی ہے نہ کہ مجتہد مطلق۔ پس چونکہ اجتہاد اور عنصر مہم فقہ عالم پر محیط ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ وہ اس کے موزوں ہو اور اثر مقصود اس پر مرتب ہو۔ خصوصاً آج جبکہ اسلامی حکومت قائم ہو چکی ہے۔ نیز انسانی تمدن بدل چکا ہے درج ذیل شرائط کی رعایت ضروری ہے۔

۱۔ اسلامی حکومت کی ضروریات اور موجودہ دور اور تہذیب و تمدن کے مسائل کو مدنظر رکھتے ہوئے اجتہادی تحقیق کی جائے۔

۲۔ بینش عالم، حوادثِ زمانہ اور ان کی خصوصیات کی اساس پر معتبر اور شرعی منابع میں اجتہاد کو بروئے کار لایا جائے۔

۳۔ وہ موضوعات جو حکومتی مسائل کے ساتھ مربوط ہیں کے احکام منظم اور ایک سسٹم کے طور پر بیان کئے جائیں۔

۴۔ روشِ پنجم کو مدنظر رکھتے ہوئے اجتہاد کیا جائے۔

اگر مذکورہ بالا شرائط کی رعایت نہ کی گئی تو فقہ اجتہادی کسی صورت میں بھی موجودہ دور کے مسائل حل نہیں کر سکے گی۔

آج توضیح المسائل لکھنے کے لئے یہ کافی نہیں ہے کہ فقیہ مقدمہ واجب، شرط متاخر، مسئلہ صحیح واعم، اقسام وضع، واضح الفاظ خدا ہے یا یعرب بن قحطان، الفاظ کی دلالت معانی پر بالوضع یا بالطبع ہے، مشق بسیط ہے یا مرکب، معانی حروف اخطاری، ایجادی یا علامات ہیں جیسی اصطلاحات کو خوب سمجھتا ہو۔ یا تکراری کتب مثلاً عروۃ الوثقیٰ کا شارح ہو کہ جس کی مشکلات سابقہ علماء حل کر چکے ہیں۔ بلکہ آج صاحبِ اجتہاد وہ ہو سکتا ہے جس میں درج ذیل صلاحیتیں پائی جاتی ہوں۔

الف: عناصر خاصہ استنباط یعنی احادیث جو کہ رسول خداؐ اور ان کے خلفائے برحق سے صادر ہوئی ہیں کے روحِ مطلب کو درک کر سکتا ہو۔ جیسا کہ ارشاد معصومؑ ہے۔

لا یکون الفقیہ فقیہاً الا اذا عرف معاریض کلامنا (۴)

ب: سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، حقوق، فوجی اور بین الاقوامی جیسے حکومتی مسائل کو درک کر سکے۔ منابع استنباط سے ان کا حل تلاش کر سکے۔ پھر توضیح المسائل اسی اساس پر مرتب کرے نہ کہ ان انفرادی وعبادی مسائل کو ذکر کرے جو عام توضیح المسائل میں موجود ہیں اور جن کا سینکڑوں بار تکرار ہو چکا ہے۔ کیونکہ حوزہ علمیہ میں موجود ہر وہ شخص جو ایک حد تک صاحب علم وفضل ہے اور مالی وسائل کا حامل ہے آسانی سے یہ کام انجام دے سکتا ہے۔ چونکہ توضیح المسائل میں موجود فقہ ایک فقہ مستنبط یعنی استنباط شدہ فقہ ہے۔

اسلامی حکومت کے نقطہ نظر سے ایک مجتہد اور مرجع تقلید کو کن خصوصیات کا حامل ہونا چاہیے اس کا بیان انشاء اللہ آگے آئے گا۔

موجودہ دور میں سوال یہ ہے کہ مجتہد کو زیر بحث لایا جائے یا اس فقہ اجتہادی کو جو احاطہ عالم کا ادعا کرتی ہے؟

آج بحث یہ ہے کہ امام صادق علیہ السلام کو زیر سوال لایا جائے یا ان احادیث کو جو علم و حس کے منافی ہیں۔ نیز ایسی جعلی اور ضعیف احادیث پر بحث کی جائے جو مذھب کی روشن جبیں کو داغ دار کرتی ہیں۔

آج یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ اصولی طور پر ہمارے پاس مجتہد مطلق ہے بھی یا نہیں۔ اگر مجتہد مطلق ہے تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے باب اجتہاد کھلا ہے یا بند۔ اگر حقیقتاً بابِ اجتہاد کھلا ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ جب کوئی شخص منابع استنباط سے ایک نئی شے اخذ کرتا ہے

تو کسی دلیل و مدرک کے بغیر اس پر اعتراضات کی بوچھار شروع ہو جاتی ہے حتیٰ کہ ایسے افراد بھی اس پر تنقید کرنے لگتے ہیں جو منابع استنباط کی ابجد سے بھی واقف نہیں ہیں اور اگر مجتہد مطلق موجود ہے تو پھر اسلامی نظام میں یہ مشکلات کیسی؟ اور ان کے مناسب جوابات کیوں نظر نہیں آتے؟ یہ ایسے مطالب ہیں جن کا بیان کرنا ضروری ہے لیکن بعض وجوہات کی بنا پر ابھی ان کے ذکر سے اجتناب کرتے ہیں۔

اس روشِ اجتہاد کا اہم ترین فائدہ

میرا عقیدہ ہے کہ اگر وقتِ استنباط اجتہاد کی اس جدید روش کی اس کی تمام خصوصیات و شرائط کے ساتھ رعایت کی جائے، اور حکومتی وغیرہ حکومتی منابع فقہ میں اسے بروئے کار لایا جائے تو جدید مسائل آسانی سے حل ہو سکتے ہیں۔ نیز استنباط کے لیے استحسان، قیاس، مصالح مرسلہ، شریعتِ سلف، عرف اور قاعدہ استصلاح کی ضرورت نہیں پڑے گی۔ برادران اہلسنت نے رحلتِ رسولؐ کے بعد (یعنی زمانہ صحابہ و تابعین میں) ان کا سہارا اس لیے لیا ہے چونکہ ان کے نزدیک رحلتِ رسولؐ کے ساتھ ہی عصرِ نصوص بھی ختم ہو گیا تھا۔ ایک طرف تو ان کے پاس منابع اور فراواں نصوص نہیں تھے اور دوسری طرف مختلف اور جدید مسائل کا بھی سامنا تھا۔ لہٰذا ان کے جواب تلاش کرنے میں بے بس نظر آتے تھے۔ اسی مشکل کے پیش نظر ان مسائل کے حل کے لیے جن کے بارے میں نص رسولؐ موجود نہیں تھی مصالح مرسلہ، اجتہاد بالرائے، ذاتی تفکر ، قاعدہ استصلاح اور قیاس جیسے ظنی منابع کا سہارا لینا پڑا۔ لیکن امامیہ کا یہ نظریہ نہیں ہے۔ بلکہ یہ معتقد ہیں کہ نصوصِ ائمہ علیہ السلام نصوص رسولؐ کے مترادف ہیں اور اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہیں۔ اجتہاد بھی روح نصوص میں موجود ہے۔ بنابریں منابع استنباط میں اس جدید روش کو بروئے کار لاتے ہوئے مسائل کو حل کیا جا سکتا ہے۔

پس عصر حاضر میں جو اجتہاد اسلامی حکومت کے لیے محکم ستون ثابت ہو سکتا ہے اور اس کی حفاظت کر سکتا ہے وہی اجتہاد ہے جو اس روشِ پنجم کے مطابق ہو۔ اگر اس روش جو کہ از لحاظ زمان تحرک فقہ کے لیے ایک قوت ہے کو اہمیت نہ دی گئی تو فقہ اجتہادی پر جمود طاری ہو جائے گا اور نتیجتاً فقہ کے لیے ایسے نقصانات کا متحمل ہونا پڑے گا جن کا جبران ممکن نہیں ہے۔

اس روشِ اجتہاد کی علتِ پیدائش

۱۔ فقہ اجتہادی کے پیغام خطیر کا ادراک۔

۲۔ اپنے بلکہ پورے انسانی معاشرے کی ضروریات اور مسائل سے آگاہی۔

۳۔ جہاں بینی شریعت کا ادراک نیز حقائق زمانہ کا ان کی تمام خصوصیات کے ساتھ ادراک اور ان کی پابندی۔

۴۔ نفسانی اور خارجی عوامل، غلط رسم و رواج سے مغلوب نہ ہونا، عوام پسند باتوں اور خرافات میں محصور نہ ہونا۔

۵۔ موضوعات اور ان پر اثر انداز ہونے والی خصوصیات کی تحقیقی شناخت۔ اگرچہ ہر شعبہ کے ایسے ماہرین کے توسط سے ہی کیوں نہ ہو جو تحول اجتہاد میں اہم کردار ادا کر سکتے ہوں۔

اس روشِ اجتہاد کے نتائج

۱۔ اس روش میں زندگی کے انفرادی، عبادی، اجتماعی اور حکومتی تمام مسائل کا قطعی اور یقینی حل موجود ہے۔

۲۔ فقہ رواں اس الزام سے مبرا ہو جاتی ہے کہ فقہ اسلامی معاشرے کی ادارت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

۳۔ فقاہت حالتِ جمود سے نکل کر حالتِ تحرک میں داخل ہو جائے گی اور تمام شعبوں میں کارآمد ثابت ہونے لگے گی۔

۴۔ ایسی تمام احتیاطیں کالعدم ہو جائیں گی جن کا مدرک غیر معتبر ہے۔

یاد دہانی

بعض افراد کہتے ہیں کہ اسلامی نظام کے رائج ہونے اور انقلاب کے کئی سال گزرنے بعد بھی علمائے دین نے ضروری مسائل کے فقہ اجتہادی کے ذریعے وہ مناسب جواب نہیں دیے جو اجتہاد کی اس جدید روش کے مطابق ہوں۔ اس قسم کے عامیانہ اور متعصبانہ اعتراضات سے اجتناب کرنا چاہیے کیونکہ

اوّلاً: یہ ماننا پڑے گا کہ ایک مجتہد عالم مختصر عرصے میں حکومتی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی، عدالتی، علمی، ثقافتی اور بین الاقوامی تعلقات جیسے تمام مسائل کا مناسب اور صحیح جواب نہیں دے سکتا۔ نیز اس کے لیے ممکن نہیں ہے کہ حکومت کے مختلف سیاسی وظائف معین کر سکے۔ بلکہ اس کے لیے ایک معقول عرصے کی ضرورت ہے تاکہ وہ زندگی کے مختلف شعبوں کے مسائل کا اجتہاد کی اس جدید روش کے مطابق مناسب جواب دے سکے۔

ثانیاً: یہ بھی قبول کرنا ہوگا کہ جواب کا نہ دینا مجتہد کی کمزوری پر دلالت نہیں کرتا بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اجرائے احکام کے لیے راہیں ہموار نہیں ہیں، چونکہ ضرورت محسوس نہیں ہوئی لہذا فقہ معاشرتی اور حکومتی مسائل کے سامنے بے بس نظر آنے لگی۔ نیز اس کی تحقیق کا محور وہی مسائل اور موضوعات رہے جو سابقہ علماء بیان کر چکے ہیں اور جو صرف اُس دور کے ساتھ مربوط تھے یا پھر انفرادی وعبادی مسائل پر استوار ہے۔ اسی جیسے دوسرے امور کی وجہ سے آج جبکہ زمانہ بدل چکا ہے، جدید مسائل کا سامنا ہے حاکمیت اسلام اور اس کے قوانین کے اجراء کرنے میں مشکلات پیش آرہی ہیں اور مجتہدین کے پاس پہلے سے تیار کردہ مناسب اور ضروری جواب موجود نہیں ہیں۔

ثالثاً: سب جانتے ہیں کہ ہر دور میں فقہ اجتہادی مختلف مشکلات سے دوچار رہی ہے۔ آج جبکہ اسلامی حکومت قائم ہو چکی ہے پھر بھی بعض مشکلات موجود ہیں۔ فقہ کے نو ادوار، بیان فقہ کی کیفیت کے چھ ادوار، اجتہاد کے آٹھ ادوار اور پانچوں روشوں کے تحقیقاتی مطالعے کے بعد مجھ پر واضح ہو گیا ہے کہ یہ زندگی ساز اور آسائش آور امور تمام عرصے میں مختلف موانع سے دوچار رہے ہیں کہ جن کی وجہ سے زندگی کے مادی اور معنوی پہلوؤں میں اپنی صلاحیتوں کا اظہار نہیں کر پائے۔ اسی وجہ سے تحولات زمانہ اور جدید زندگی کے ساتھ ساتھ نہیں چل سکے بلکہ بہت پیچھے رہ گئے۔

آج جب حاکمیت اسلام اور اس کے قوانین کے اجراء کا وقت آچکا ہے ان امور کو بروئے کار لانے میں مشکل پیش آرہی ہے۔

امتدادِ زمانہ کے ساتھ فقہ اجتہادی کی راہ میں حائل موانع کو مجموعی طور پر درج ذیل امور میں سمویا جاسکتا ہے۔

۱۔ علمی اور ثقافتی مراکز پر سابقہ حکومتوں کا سیاسی دباؤ

۲۔ فقہ اجتہادی کے مراکز کے درسی نصاب اور پروگرامز کا زمانے کے ساتھ سازگار نہ ہونا۔ یہ مانع آج بھی موجود ہے۔

۳۔ ایسے غیر ضروری اور زائد مواد کا اجتہادی ابحاث میں شامل ہونا جو اصلاً استنباط کے لیے مفید نہیں ہیں یا اگر فائدہ ہے بھی تو بہت کم۔ یہ مانع آج بھی موجود ہے۔

۴۔ اسلام کے علمی مراکز کے درسی نصاب میں اقتصادی، سیاسی اور بین الاقوامی تعلقات جیسی اساسی بحثوں کا فقدان۔

۵۔ صاحبِ نظر اور معاشرتی مسائل وضروریات سے آگاہ مجتہدین کا عملاً محدود ہونا۔ یہ محدودیت اگرچہ ایک حد تک کم ہوگئی ہے لیکن وسیع پیمانے پر اب بھی موجود ہے۔

۶۔ ماحول، اسلامی حکومت اور اس کی ضروریات سے قطع نظر فقہ اجتہادی کے مسائل اور مباحث کا مدارس اور گھر کی چاردیواری تک محدود ہونا۔

۷۔ اجتہاد کی اساسی ابحاث کا خارجی موجودات اور حقائق زمانہ سے کٹ جانا۔ اجتہاد اسی صورت میں صحیح اور مفید ثابت ہوتا ہے اور مشکلات کو حل کرسکتا ہے جب مجتہد حقائق زمانہ کو ان کی تمام خصوصیات کے ساتھ پہچانتا ہو۔ ان میں تمیز دے سکتا ہو اور ان کی صحیح شناخت شرائطِ زمانہ کے ادراک، شناخت ماحول اور حقائق سے مکمل آشنائی پر موقوف ہے۔

۸۔ سابقہ علماء کے نظریات کا اثر لینا حالانکہ ان کے نظریات خود ان کے زمانے کے مطابق تھے۔ موجودہ دور کی شرائط کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتے۔

۹۔ شیخ طوسی، ابن ادریس اور وحید بہبہانی جیسے عظیم مجتہدین کے متحرک، گرانقدر اور صحیح افکار کے مقابلے میں بعض ذہنوں پر طاری جمود۔ یہ مانع آج بھی موجود ہے۔

۱۰۔ متفق الرائے ہونا اور ایک ہی نظریے کی پیروکاری کرنا اجتہاد کی محدودیت کا باعث بنتا ہے۔

۱۱۔ ماحول یا بعض افراد سے متاثر ہونا۔

۱۲۔ ذمہ دار افراد پر غیر اصولی ذہنیت کا تسلط۔

۱۳۔ فقیہ کا ایسے علوم کا نہ جاننا جو احکام کے موضوعات، ان کی خصوصیات اور ملاکات کی کیفیت شناخت میں دخالت رکھتے ہیں۔ نیز فرد، ماحول اور حکومت پر تطبیقِ فقہ کی کیفیت پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ یہ علوم اگرچہ درحقیقت فقیہ کے ساتھ مربوط نہیں ہیں لیکن استنباط اور اجتہاد پر اثر انداز ہوتے ہیں مثال کے طور پر اگر فقیہ قبلہ کے متعلق شرعی احکام کے کلیات کو وجود خارجی پر منطبق کرنا اور اسے موردِ عمل قرار دینا چاہتا ہے تو اسے علم ہیت وہندسہ کی ضرورت پڑے گی۔ یہ علم اگرچہ منابع سے شرعی احکام کے اصلِ استنباط میں دخالت نہیں رکھتا لیکن موضوع یعنی قبلہ کی شناخت میں دخالت رکھتا ہے۔ یہ ان موضوعاتِ عرضیہ میں سے نہیں ہے کہ جن کی

شناخت فقیہ کے ذمہ نہیں ہوتی بلکہ یہ ان موضوعات میں سے ہے جن کا بیان کرنا فقیہ کے ذمہ ہوتا ہے۔ مثلاً موضوع کُر، میقات حج، نصاب زکوۃ وغیرہ یا کم از کم مجتہد ہر شعبے کے ماہرین سے مدد طلب کرے۔ تا کہ ہر شعبے کے ماہرین مورد نظر موضوع کی تحقیق کریں اور اس طرح مجتہد اس تحقیق کے مطابق موضوع پر حکم لگا سکے۔

۱۴۔ فقہ اجتہادی کے ماہرین کی تحقیق کا انفرادی اور عبادی مسائل تک محدود ہونا اور انھیں ترتیب وار اور منظم طور پر ذکر نہ کرنا۔ البتہ جیسا کہ پہلے بھی اشارہ ہو چکا ہے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ انقلاب اسلامی ایران سے پہلے فقہ اجتہادی کو حاکمیت حاصل نہیں تھی لہذا مجتہدین نے معاشرتی اور حکومتی شعبوں میں اسے زیر تحقیق قرار نہیں دیا۔

۱۵۔ مقامِ عمل وفتاوی میں فقہ اجتہادی کا تقلیدی فقاہت کے راستے پر چلنا اور مقامِ عمل میں اجتہادی فقاہت کے ہم قدم نہ ہونا۔ نتیجتاً مقام عمل وفتوئی میں اصولی روش کا اخباری روش کی طرح ہو جانا۔

۱۶۔ اس قانون کی طرف متوجہ نہ ہونا کہ زمانے کے بدلنے سے اجتہاد میں بھی تبدیلی آجاتی ہے۔

اسلامی معاشرے اور حکومتی مسائل کے مقابلے میں فقہ اجتہادی کے ارتقاء میں یہ امور بھی مانع ثابت ہوئے۔ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ ابھی تک فقہ ان مسائل کے مناسب حل پیش کرنے سے قاصر رہی ہے۔ لیکن نظامِ اسلام کے قائم ہونے سے آج ان میں سے اکثر موانع برطرف ہو چکے ہیں اور تمام شعبوں میں ان کے اجرا کی راہیں ہموار ہو چکی ہیں۔ لہذا محققین کو چاہیے کہ ایک تو شرعی اور معتبر منابع کی اساس پر تمام شعبوں خصوصاً حکومتی شعبوں میں اپنی تحقیقات کو بروئے کار لائیں۔ دوسرا یہ کہ ذھنی وعرفی منابع سے ہٹ کر جدید روش کے مطابق اصلی منابع میں اجتہاد کو بروئے کار لائیں۔ تا کہ فقہ اجتہادی جدید مسائل کے ہم آہنگ ہو سکے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اجتماعی اور حکومتی ضروریات زندگی کے مادی ومعنوی مختلف پہلوؤں میں انسان کی رشد واستعداد بڑھانے کا باعث بنتی ہیں۔ امید کی جاتی ہے کہ امام خمینی کی روشِ اجتہاد کے مطابق اجتہاد کو بروئے کار لاتے ہوئے موجودہ دور کی بڑھتی ہوئی اجتماعی وحکومتی ضروریات کو پورا کیا جا سکتا ہے اور زندگی کے تمام مسائل کا مناسب جواب دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ ہمارے پاس معتبر اور قابلِ قبول منابع استنباط کی کمی نہیں ہے۔ البتہ یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب صاحبانِ نظر کوتاہ نظری اور سطحی افکار کا اظہار نہ کریں اور ظاہر بین افراد اس سے انحراف نہ کریں۔ یا اس کی راہ میں روڑے نہ اٹکائیں۔ لیکن افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ عصر حاضر میں جبکہ فقہ اجتہادی کی راہ میں حائل بیشتر موانع دور ہو چکے ہیں اور وسیع ومکمل امکانات کے ہوتے ہوئے بھی از نظر مصادیق مناسب کام نہیں ہو رہا۔ البتہ خواب میں اس کی امید ضرور ہے۔

۸۔ فقہی مسائل میں روش امامؒ

فقہی مسائل کے بیان کرنے میں امام خمینی کی ایک خاص اجتہادی روش تھی۔ جس کی تفصیل درج ذیل امور پر موقوف ہے۔

۱۔ امام خمینی فقہی مسائل بیان کرتے وقت اپنا اجتہادی نظریہ بیان کرنے کے ساتھ ساتھ سابقہ ادوار کے مجتہدین کے نظریات بھی بیان کرتے تھے حتی کہ بعض مسائل میں دوسرے فرقوں کے مجتہدین کے نظریات بھی بیان کر دیتے تھے پھر ان پر بحث وتحقیق کرتے

تھے۔

۲۔گذشتہ ادوار کے علماء کی طرح ہر مسئلہ کو اس کے مختلف پہلوؤں سے زیر تحقیق لاتے ہیں اور اپنے نظریے کے اثبات کے لیے ادلۂ اجتہادی سے استدلال کرتے ہیں۔اگر ادلۂ اجتہادی موجود نہ ہوں تو پھر ادلۂ فقاہتی سے تمسک کرتے ہیں۔اس مدعیٰ کی واضح دلیل ان کی فقہی واصولی کتب ہیں جو کہ عمیق، دقیق، لطیف اور متین نکات سے سرشار ہیں۔

۳۔مسائل کو مختصر مگر جالب اور سلیس عبارات کے ساتھ ذکر کرتے تھے۔

اگر آپ کی فقہی واصولی کتب میں غور کیا جائے تو تدوین وتالیف کے سلسلے میں ان کی جدید اور جالب ورواں روش کو درک کیا جاسکتا ہے۔کیونکہ وہ درج ذیل خصوصیات پر مشتمل ہیں۔

الف:موضوع سے متعلقہ تمام فروعات پر مشتمل ہونا۔

ب:مباحث کی ترتیب اور جمع بندی میں روشِ جدید۔

ج:تالیف میں شیوہ رواں۔

د:غیر ضروری مطالب سے اجتناب۔

ہ:ترتیب عناوین میں ایک خاص روش،اس طرح کہ ہر عنوان کو مستقل ذکر کرتے تھے۔بعض عناوین کو بعض دوسرے عناوین کے ضمن میں ذکر کرنے سے اجتناب کرتے تھے۔

۹۔امام خمینی کے عظیم کام کے مفید نتائج

امام خمینی کے کام کے فقہ اجتہادی پر مرتب ہونے والے اہم ترین نتائج درج ذیل ہیں:

۱۔ انفرادی،اجتماعی اور حکومتی تمام منابع میں اجتہاد کا وسیع پیمانے پر استعمال۔

۲۔علمی مراکز میں اجتہادی مسائل وابحاث کی وسعت اور تمام نشریات میں ان کا تذکرہ۔

۳۔اجتہاد میں جدید روش کا اضافہ۔

۴۔اس قانون کا قابل قبول قرار پانا کہ زمان ومکان کی تبدیلیوں کے ساتھ اجتہاد میں بھی تبدیل آجاتی ہے۔

۵۔فقیہ کے لیے ان موضوعات اور کلی عناوین کی شناخت کا ضروری ہونا جو استنباط کے ساتھ مربوط ہیں۔

۶۔فقہ کا حالتِ جمود سے خارج ہوکر حالت تحرک اور ارتقاء میں داخل ہونا۔

۷۔ذہنی وفکری مسائل سے فقہ کا خارجی مسائل میں تبدیل ہونا۔

۸۔اجتہاد کی اس جدید روش سے فقہ میں اتنی صلاحیت پیدا ہوگئی کہ وہ ثانوی عناوین کی ضرورت محسوس کئے بغیر مسائل کا عنوان اولیہ کے تحت جواب دی سکتی ہے۔

۹۔قضاوت،حقوق اور حکومت کی بعض مشکلات کا مناسب راہ حل کا پیدا ہونا۔

۱۰۔ وقتِ استنباط سابقہ علماء کے فتاویٰ کے مقابلے میں عوام پسندانہ، فکری جمود، کوتاہ نظری، اور ذہنی تضادات واختراعات جیسے امور کا خاتمہ۔

۱۱۔ سابقہ علماء کے نظریات کی تحقیق۔

۱۲۔ تمام منابع فقہی میں تحقیق۔

۱۳۔ استنباط میں عقلی راہوں کا متعارف ہونا مثلاً:

الف: موضوع کے ان اوصاف کی تحقیق جن پر احکام لاگو ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس طرح یہ امکان پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ وصف جو حکم کے لیے ملاک ومناط کی سی حیثیت رکھتا ہے کو قطعی طور پر اخذ کیا جائے تا کہ ایک دوسرے مورد میں بھی وہی حکم لگایا جائے جس میں وہی ملاک موجود ہے۔ اسے علمی اصطلاح میں تنقیح مناط سے تعبیر کرتے ہیں۔

ب: حکم اور موضوع کے درمیان موجود نسبت کی تحقیق۔ کیونکہ اس سے ملاک حکم کا اخذ کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔ اُسے علمی اصطلاح میں تخریج المناط کہتے ہیں۔

ج: ان مصالح ومفاسد کی تحقیق جن کا حکم از راہِ نص ثابت ہو چکا ہے۔ اس طرح یہ معلوم کرنا ممکن ہو جاتا ہے کہ نص کن خصوصیات پر تکیہ کئے ہوئے ہے۔ علمی اصطلاح میں اسے مستنبط العلۃ کہتے ہیں۔

د: ملاکِ حکم اخذ کرنے کے لیے شرعی دلیل کی راہوں کی تحقیق جو کہ یہ ہیں:

۱۔ فحویٰ الخطاب: یہ وہاں ہوتا ہے جب خود کلام سے کسی چیز کے ملاک ہونے کو سمجھا جائے۔ بغیر اس کے کہ اس کے ملاک ہونے کی تصریح کی گئی ہو مثلاً تر وتازہ کھجور کے بدلے میں خشک کھجور کے بیچنے میں نقصان کے متعلق جب آنحضرتؐ سے سوال کیا گیا تو آپ نے پوچھا "أینقص الرطب اذا جف" کیا تازہ کھجور خشک ہو جائے تو اس کا وزن کم ہو جاتا ہے؟ لوگوں نے کہا ہاں۔ جب آپؐ نے فرمایا" اذن فلا" یعنی بیچنا جائز نہیں ہے۔ اس جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ تازہ کھجور کے بدلے میں خشک کھجور کی خرید وفروخت کی ممانعت کی علت یہ ہے کہ تازہ کھجور خشک ہو جانے سے کم ہو جاتی ہے۔

۲۔ دلیل الخطاب: یہ وہاں ہوتی ہے جہاں حکم دو اوصاف میں سے کسی ایک وصف پر معلق ہو مثلاً "فی السائمۃ زکاۃ" (جنگل میں چرنے والی بکری پر زکوۃ ہے) یہاں حکم یعنی وجوبِ زکوۃ اس کے چرنے پر موقوف ہے جو کہ بکری کے دو اوصاف میں سے ایک ہے (یعنی بعض بکریاں ایسی ہوتی ہیں جنھیں گھر میں چارہ ڈالا جاتا ہے اور بعض صرف جنگل میں چرتی ہیں گھر میں انھیں چارہ نہیں ڈالا جاتا) ۔ علمِ اصول کی اصطلاح میں اسے مفہوم وصف کہتے ہیں۔

۳۔ لحن الخطاب: یہ وہاں ہوتا ہے جب سیاق کلام کسی حذف شدہ لفظ پر دلالت کر رہا ہو۔ مثلاً اضرب بعصاک الحجر فانفجرت (۵) سیاق آیت دلالت کر رہا ہے کہ 'فانفجرت' سے پہلے لفظ 'فضرب' پوشیدہ ہے بس اسی دلالت پر اکتفاء کیا گیا ہے۔ "لحن الخطاب" کو "معاریض کلام" بھی کہتے ہیں یعنی وہ تعریض جو ذکر کیے بغیر معلوم ہو جائے۔

۴۔ تنبیہ الخطاب: یہ اس وقت ہوتی ہے جب علت کو از روئے عقل اخذ کیا جائے۔ مثلاً ' ولا تقل لھما اف ' (یعنی والدین کو اف تک نہ کہو۔) آیت دلالت کر رہی ہے کہ یہاں ملاک حرمت اذیت والدین ہے۔ پس جب ان کو اُف کہنا حرام ہے تو مارنا یا گالی دینا بطریق اولیٰ حرام ہوگا۔ اسے دلالت تنبیہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ حکم ادنی کا بیان کرنا یعنی اشارہ ہے حکمِ اعلیٰ کے لیے بشرط ادنی اور اعلی دونوں کے مشترکہ ملاک کا علم ہو جائے۔

۱۰۔ اس دور کا علمی آغاز

اس دور کا آغاز امام خمینیؒ (نور اللہ مرقدہ الشریف) کے توسط سے ہوا۔ اگر چہ اس کے تحقق میں فکر و تفکر اور دور اندیشی کے لحاظ سے ان کی اجتہادی ذکاوت اور استعداد تیز ان کا وجود بھی علمی مراکز کے لیے بہت مؤثر ثابت ہوا۔ کیونکہ ہم عصر مجتہدین میں سے جو فکرِ صحیح، استعداد، اور حافظے کے لحاظ سے قوی تر ہوگا انفرادی، عبادی، اجتماعی اور حکومتی منابع میں دوسروں کی نسبت اس کی اجتہادی قوت بھی زیادہ ہوگی اور اس کا استعمال بھی دوسروں کی نسبت بہتر ہوگا۔ لیکن اس کے باوجود یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس دور کی پیدائش کا عامل اور علت تامہ یہی ہے۔ بلکہ دوسرے عوامل و متحرکات بھی اس میں دخالت رکھتے ہیں۔ ان کے بیان کرنے سے پہلے ایک مطلب کی مختصر وضاحت بیان کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

عملی طور پر بانی اجتہاد یعنی شیخ طوسیؒ کے دور سے لے کر آج تک اجتہاد نے وسیع مراحل طے کیے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اجتہاد ایسے علوم میں سے ہے جن کی وسعت اور محدودیت حوادثِ زندگی کے ساتھ مربوط ہے۔ زندگی کے مادی اور معنوی پہلوؤں میں کمیت و کیفیت کے لحاظ سے جس قدر ان میں اضافہ ہوتا جائے گا اس قدر منابع شناخت میں اجتہاد کی ضرورت بڑھتی جائے گی۔ نتیجتاً اجتہاد میں وسعت پیدا ہوتی رہے گی۔ یہ بات تو اظہر من الشمس ہے کہ اجتہاد کے سابقہ ادوار کی زندگی و حوادث زندگی اور موجودہ دور کی زندگی و حوادث زندگی میں بہت فرق ہے۔ بنابریں زندگی کی پیشرفت کے ساتھ ساتھ اجتہاد اور اس کے استعمال میں وسعت کا پیدا ہونا ایک لازمی امر ہے

اس دو کی پیدائش کے عوامل و اسباب

اب ہم اصلِ بحث میں وارد ہوتے ہیں۔ مذکورہ بالا مطلب کی روشنی میں درج ذیل امور کو اس دور کی پیدائش کے عوامل و اسباب قرار دیا جاسکتا ہے۔

۱۔ دقیق آراء اور عمیق نظریات کے لحاظ سے علمِ اجتہاد کا ارتقاء و پیشرفت سابقہ دور میں شیخ انصاری اور روشِ اجتہاد میں ان کی پیروی کرنے والوں کے توسط سے ہوئی۔

۲۔ معارف اور مختلف علوم کے لحاظ سے زمانے کی پیشرفت جو کہ گوناگوں مسائل کا باعث بنی۔

۳۔ جدید حوادث و واقعات کے لحاظ سے امور زندگی کی پیشرفت جو کہ مختلف مسائل کے پیدا ہونے کا باعث بنی۔

۴۔ امام خمینیؒ کے ذریعے ایران میں اسلامی حکومت کے قائم ہونے کی وجہ سے انسانی زندگی کے مختلف شعبوں میں گوناگوں مسائل رونما ہوئے۔

یہ ایسے عوامل واسباب ہیں جن میں کسی قسم کے شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

مذکورہ امور کی بنا پر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اس دو میں حوادث زمانہ کے مقابلے میں اجتہاد کو بروئے کار لانے میں صرف امام خمینی کی قابلیت اور ذاتی استعداد وذکاوت کار فرما نہیں تھی بلکہ مذکورہ بالا عوامل بھی اس میں کافی تاثیر رکھتے ہیں۔

بہر حال اس مردِ تاریخ کی زندگی نے اجتہاد کے ان دو امور کی تبدیلی میں اہم کردار ادا کیا ہے۔

۱۔ اس مرد تاریخ سے پہلے انفرادی اور عبادی منابع میں اجتہاد کو محدود پیمانے پر بروئے کار لایا جاتا تھا۔ جبکہ آپ نے اسے انفرادی، عبادی اور حکومتی منابع میں وسیع پیمانے پر استعمال کیا۔

۲۔ منابع میں اجتہاد کی روشِ استعمال میں تبدیلی۔ واقعات کے تمام پہلوؤں اور تمام موضوعات کی مکمل خصوصیات کو جدید روش پر پرکھنا اور اسکے بعد انہیں منابع میں بروئے کار لانا۔

پس فقہ اجتہادی کا یہ دور سابقہ ادوار کی خصوصیات مثلاً اجتہاد، فروع کے لحاظ سے وسعتِ فقہ، وسعتِ استدلال اور ارتقاء مراحل کے علاوہ اس خصوصیت کا بھی حامل ہے کہ اس میں مسائل وحوادث کے مقابلے میں اجتہاد کو جدید روش کے ساتھ بروئے کار لایا گیا ہے۔

۱۱۔ اجتہاد میں زمان ومکان کا کردار

موضوع بحث کی وضاحت سے پہلے اس کے ساتھ مربوط مطالب کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔

۱۔ انواعِ اجتہاد از نظرِ علمائے شیعہ۔

۲۔ انواعِ اجتہاد از نظرِ علمائے اہلسنت۔

۳۔ اجتہاد کے متعلق اہلسنت کی مخصوص اصطلاحات۔

۴۔ قرآن، سنت، اجماع اور عقل کی طرح زمان ومکان کا منابع شرعی میں سے نہ ہونا۔

۵۔ اعتبار وعدمِ اعتبار کے لحاظ سے منابعِ اجتہاد میں زمان ومکان کی عدم تاثیر۔

۶۔ موازین اجتہادی کے تغیر میں زمان ومکان کی عدمِ تاثیر۔

۷۔ شیعہ وسنی فقہ میں تفاوتِ اجتہاد۔

۸۔ اجتہاد کی اس قسم کی تعیین جس میں زمان ومکان تاثیر رکھتے ہیں اور اس کی تبدیلی کا باعث بنتے ہیں۔

۹۔ اجتہاد میں زمان ومکان کی تاثیر کے مسئلے میں امامِ خمینی اور علمائے اہلسنت کے نظریات میں فرق۔

۱۰۔ اجتہاد میں زمان ومکان کی تاثیر کے متعلق نظریہ امام خمینی کے بارے میں آیت اللہ خامنئی کا بیان۔

۱۔ انواعِ اجتہاد از نظر شیعہ

جیسا کہ گذشتہ بحثوں میں بھی اشارہ ہو چکا کہ اہلِ تشیع کے نزدیک اجتہاد کی پانچ قسمیں ہیں۔

۱۔ اجتہادِ نظری۔ ۲۔ اجتہادِ عملی۔ ۳۔ اجتہادِ اصولی۔ ۴۔ اجتہادِ فقہی۔ ۵۔ اجتہادِ تفریعی وتطبیقی۔

اجتہادِ نظری: وہ ہے جسے اعتقادی اصول ومبانی کی شناخت کے لیے بروئے کار لایا جاتا ہے۔ یہ اجتہاد ہماری بحث سے مربوط نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی بحث بہت تفصیلی ہے جس کے بیان کرنے کی فی الحال کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اجتہادِ عملی: جس عمل کو انسان بجالایا ہے کیا وہ امرِ الٰہی کے مطابق ہے یا نہیں۔ یہی معلوم کرنے کے لیے جس اجتہاد کو بروئے کار لایا جاتا ہے اسے اجتہادِ عملی کہتے ہیں۔ اصطلاحِ علمی میں "مطابقة الماتی بہ مع المامور بہ" کے علم کو اجتہادِ عملی کہتے ہیں۔

اجتہادِ فقہی: منابعِ استنباط سے حکمِ شرعی کے شناخت کے لیے جس اجتہاد کو بروئے کار لایا جاتا ہے اسے اجتہادِ فقہی کہتے ہیں۔

اجتہادِ تفریعی وتطبیقی:۔ وہ اجتہاد جسے فروع واصول اور قوانین کلی کے مصادیق نیز فروع واصول اور مصادیق وقوانین کلی کے درمیان موجود ارتباط کی شناخت کے لیے بروئے کار لایا جاتا ہے اسے اجتہادِ تفریعی وتطبیقی کہتے ہیں۔ نتیجتاً اس اجتہاد کے ذریعے ہر قسم کے حوادث زندگی اور حکومتی مسائل کی فروعات کو اصول کی طرف لٹایا جاتا ہے اور قوانین کلی کو مصادیق خارجی پر منطبق کیا جاتا ہے

۔

یاد رہے کہ ان انواعِ اجتہاد میں سے ہر ایک کی کئی قسمیں ہیں۔ پھر ہر قسم کی کئی کئی فروعات ہیں۔ فی الحال جن کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

۲۔ انواعِ اجتہاد از نظرِ اہلسنت

علمائے اہلسنت کے نزدیک اجتہاد کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ اجتہادِ بیانی: وہ اجتہاد ہے جسے حوادثِ واقعہ اور جدید موضوعات کے شرعی احکام اخذ کرنے کے لیے نصوص میں بروئے کار لایا جاتا ہے۔

۲۔ اجتہادِ قیاسی: وہ موضوعات مستحدثہ اور جدید مسائل کہ جن کے بارے میں قرآن وسنت میں نصِ خاص موجود نہ ہو، ان کے شرعی احکام کے استخراج کے لیے جس اجتہاد کو نصوص پر قیاس کرتے ہوئے بروئے کار لایا جائے اسے اجتہادِ قیاسی کہتے ہیں۔

۳۔ اجتہادِ استصلاحی: وہ اجتہاد ہے جس کی بنیاد اُس ذاتی رائے پر رکھی گئی ہو جو قاعدہ استصلاح پر مبتنی ہو۔ اور ان مسائل کے شرعی احکام کے استخراج کے لیے بروئے کار لایا جائے جن کے متعلق نصِ خاص موجود نہ ہو۔(۶)

امام خمینی کے نزدیک اجتہاد کی قسم اول قابلِ قبول ہے بشرط اس کی بنیاد معتبر نصوص پر رکھی گئی ہو۔ دوسری قسم اسی صورت میں قابلِ قبول ہے جب اس کی بنیاد قیاس تشبیہ وتمثیل پر نہ ہو بلکہ قیاس منصوص العلة یا قیاس بلاولیت پر ہو۔ لیکن اجتہاد کی قسم سوئم کسی صورت میں بھی قابلِ قبول نہیں ہے۔

۳۔ اجتہاد کے متعلق اہلسنت کی مخصوص اصطلاحات

اہلسنت کے نزدیک اجتہاد کی درج ذیل مخصوص اصطلاحات ہیں۔

۱۔ اجتہادِ مستقل۔ ۲۔ اجتہادِ نیم مستقل۔ ۳۔ اجتہادِ مقید۔ ۴۔ اجتہاد فی الترجیح۔ ۵۔ اجتہاد فی الفتاویٰ۔

اجتہادِ مستقل: اس مجتہد کے اجتہاد کو کہتے ہیں جو مخصوص منابع ومبانی کا حامل ہو اور انہی کی اساس پر جدید مسائل کے احکام کے استخراج کے لیے اجتہاد کو بروئے کار لاتا ہو، مثلاً حنفی مذھب کے پیشوا ابوحنیفہ، مالکی مذھب کے پیشوا مالک ابن انس اصحی، شافعی مذھب کے پیشوا محمد بن ادریس شافعی، حنبلی مذھب کے پیشوا احمد ابن حنبل شیبانی اور اہلسنت کے دوسرے فرقوں کے پیشوائے اصول کہ جن کے پیروکاران کے ادوار میں موجود تھے۔

لیکن ان کی وفات کے بعد تدریجاً ان کے مذاھب ختم ہوتے گئے مثلاً عبدالرحمٰن ابن ابی لیلیٰ، اوزاعی مذھب کے پیشوا عبدالرحمٰن اوزاعی، لیثی مذھب کے پیشوائے لیث بن سعدی مصری، کلبی مذھب کے پیشوا ابوثور کلبی، لیث مذھب کے پیشوا الیث بن سعدی مصری، کلبی مذھب کے پیشوا ابوثور کلبی، اباضی مذھب کے پیشوا عبداللہ بن اباض، طبری مذھب کے پیشوا محمد بن جریر طبری وغیرہ

اس اجتہاد کو اجتہاد فی الشرع اور اجتہاد مطلق بھی کہتے ہیں۔

اجتہادِ نیم مستقل: یہ اس مجتہد کے اجتہاد کو کہتے ہیں جو مستقل منابع کا حامل نہ ہو بلکہ اپنے ان پیش رو مجتہدین کا پیروکار ہو جو مستقل منابع کے حامل ہوں۔ لیکن بعض موارد میں انہی منابع سے اپنے پیشرو مجتہدین کے اخذ کردہ مطالب کے منافی مطالب اخذ کئے ہوں۔ جیسے کہ حنفی مذھب کے محمد حسن شیبانی ہیں جو کہ ابوحنیفہ اور ابوھذیل زفر اصفہانی کے شاگرد ہیں۔ مالکی مذھب کے اشہب بن عبدالعزیز قیسی اور اسد بن فرات نیشابوری، شافعی مذھب میں یوسف واسطی اور اسماعیل مزنی، مزنی کا شافعی کے ساتھ اگرچہ اصولی اختلاف نہیں ہے لیکن تفریع وتطبیق میں قواعد شافعی سے کچھ اور نتائج بھی اخذ کیے ہیں۔ (۷) اور حنبلی مذھب میں اثرم خراسانی اور حرب بن حنظلی کرمانی۔

اس اجتہاد کو اجتہاد مطلق منتسب اور اجتہاد فی المذھب بھی کہتے ہیں۔

اجتہادِ مقید: یہ اس مجتہد کے اجتہاد کو کہتے ہیں جس کا اجتہاد صرف انہی مسائل میں منحصر ہو جن کے بارے میں اس کے پیشرو مجتہد نے فتویٰ صادر نہ کیا ہو۔ لیکن اس کے اجتہاد کی بنیاد اسی کے منابع پر ہو اور وہ انہی مسائل کے بارے میں فتاویٰ دیتا ہو۔ مثلاً حنفی مذھب میں کتاب المبسوط کے مصنف سرخسی، طحاوی، کتاب الاصول کے مصنف علی بن محمد بزودی اور خصاف، مالکی مذھب میں ابہری اور ابن ابی زید قیروانی اور شافعی مذھب میں ابواسحاق شیرازی۔

اس اجتہاد کو اجتہاد فی التخریج بھی کہتے ہیں۔ اس اجتہاد کو اجتہاد مقید اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ یہ صرف انہی مسائل میں محدود ہوتا ہے جن کے بارے میں سابقہ مجتہدین نے فتوے نہ دیئے ہوں۔

اجتہاد فی الترجیح: اس مجتہد کے اجتہاد کو کہتے ہیں جو کسی مسئلہ کے متعلق ایک مجتہد کی دلیل کو دوسرے مجتہد کی دلیل پر ترجیح دے سکتا ہو۔ مثلاً حنفی مذھب میں ابوالحسن کرخی اور صاحب الھدایۃ برھان الدین مرغینانی، مالکی مذھب میں صاحب القوانین الفقہیہ ابن جزی، عبداللہ خرشی اور صاحب البھجۃ ابوالحسن تسولی۔ شافعی مذھب میں صاحب شرح صحیح مسلم محی الدین نووی اور صاحب فتح العزیز رافعی اور حنبلی مذھب میں مرداوی اور ابی خطاب کلوذانی۔

اس اجتہاد کو اجتہاد تمیز وارزیابی بھی کہتے ہیں کیونکہ ایسے مجتہدین مختلف آراء ونظریات کی تحقیق کے بعد ایک کی برتری ثابت کرتے ہیں۔ یا قوی کو ضعیف اور مشہور کو شاذ سے جدا کرتے ہیں۔ البتہ ان کے علمی درجات ومراتب مختلف ہوتے ہیں۔

اجتہاد فی الفتاویٰ: یہ اس مجتہد کے اجتہاد کو کہتے ہیں جو صرف فتاویٰ سے آگاہ ہو اور مختلف علماء کے فتاویٰ بیان کرتا ہو۔ (۸)

دو نکتے

الف: اجتہاد کے متعلق اہلسنت کی یہ مخصوص اصطلاحات اگرچہ فقہائے شیعہ کے نزدیک متعارف نہیں ہیں لیکن درحقیقت وہ ان کے مخالف بھی نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ تمام اصطلاحات علماء وفقہائے شیعہ میں موجود ضرور ہیں۔

ب: علمائے شیعہ اور سنی اجتہادِ مطلق اور اجتہادِ متجزی کی اصطلاح میں مشترک ہیں۔

۴۔ قرآن وسنت کی طرح زمان ومکان کا منابع اجتہاد میں سے نہ ہونا۔

قرآن وسنت کی طرح سے زمان ومکان شرعی احکام کے منابعِ شناخت اور ادلّہ میں سے نہیں ہیں۔ کیونکہ قرآن وسنت احکامِ شرعی کے لیے مستقیماً مقامِ اجتہاد میں مؤثر ثابت ہوتے۔ اس معنی میں کہ زمان ومکان کے ذریعے ملاک حکم وخصوصیات کو معین کیا جاسکتا ہے اور ایک مخصوص حکم اس پر لگایا جاسکتا ہے۔ چونکہ زمانے کی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ ملاک حکم اور موضوع کی اندرونی وبیرونی خصوصیات بھی بدلتی رہتی ہیں۔ لہٰذا حکم بھی بدل جاتا ہے کیونکہ حکم ہر حالت میں موضوع کے تابع ہوتا ہے۔ جس طرح کہ عرض معروض اور معلول علت کے تابع ہوتے ہیں۔ موضوع یا ملاک کی تبدیلی کے ساتھ ہی حکم بھی بدل جاتا ہے۔ لہٰذا ممکن ہے کسی مخصوص زمانے میں موضوع پر ایک حکم لاگو ہوتا ہے لیکن دوسرے زمانے میں اسی موضوع پر ایک اور حکم لاگو ہو رہا ہو جو پہلے والے حکم کے منافی ہو۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ملاک یا خصوصیات بدل گئی ہیں۔ پس زمان ومکان بلاواسطہ ملاک وموضوع اور ان کی تعین پر تو اثرانداز ہوتے ہیں لیکن خود احکام پر نہیں۔

۵۔ اعتبار یا عدم اعتبار کی حیثیت سے تغییر منابعِ اجتہاد میں زمان ومکان کا عدم اثر۔

منابع اور مصادرِ اجتہاد پر زمان ومکان کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یعنی ان کی وجہ سے منابع وادلّہ میں اعتبار یا عدمِ اعتبار کی حیثیت سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ مثلاً ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ بعد از اجتہاد، اجماع یا شہرت ایک زمانے میں تو معتبر ہوں لیکن دوسرے میں غیر معتبر ہوں۔ یا استحسان، مصالح مرسلہ، قاعدہ استصلاح، قیاس تشبیہ وتمثیل وغیرہ ایک زمانے میں تو معتبر نہ ہوں جبکہ دوسرے میں معتبر ہوں۔ اس طرح خبر ضعیف، اجماع اجتہادی یا اجماع منقول ایک زمانے میں معتبر نہ ہو اور دوسرے زمانے میں معتبر ہوں۔ بلکہ یہ موضوعات احکام یا ان کی خصوصیات بدل سکتے ہیں اور اس تبدیلی کی وجہ سے منابع کی اساس پر احکام میں بھی تبدیلی آسکتی ہے۔

۶۔ معیارِ اجتہاد کی تفسیر میں زمان ومکان کی عدم تاثیر

اجتہاد کے موازین وابزار (۹) پر زمان ومکان اثرانداز نہیں ہوتے۔ ہر زمانے میں □ مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ ان موازین کے ساتھ ملتزم رہے۔ جیسا کہ پہلے بھی اشارہ ہو چکا ہے کہ زمان ومکان موضوعات اور ملاقاتِ احکام کی تعیین پر اثرانداز

ہوتے ہیں اوران کے تبدیل ہونے سے احکام الہی بھی بدل جاتے ہیں۔

۷۔شیعہ وسنی اجتہاد میں فرق

فقہ امامیہ میں اجتہاد استنباط کے عناصرِ خاصہ سے حوادث واقعہ اور جدید مسائل کے احکام کے استخراج کا ایک ذریعہ ہے تا کہ فقہ زمانے کی تبدیلیوں کے ہمگام رہتے ہوئے معاشرتی ضروریات کو پورا کر سکے۔ اجتہاد کے بغیر فقہ کسی صورت میں بھی ان مسائل کو حل نہیں کر سکتی۔ پس امامیہ کے نزدیک اجتہاد قرآن، سنت، اجماع اور عقل کے مقابلے میں ایک مستقل اصل اور ھدف نہیں ہے۔ بلکہ ایک وسیلہ ہے جسے خداوند عالم نے ابلتے چشمے کی طرح دلِ فقہ میں قرار دیا ہے۔لیکن فقہِ اہلسنت میں قرآن وسنت کی طرح اجتہاد بھی ایک مستقل اصل اور ھدف ہے۔اور جہاں نصِ خاص موجود نہ ہو وہاں اجتہاد بالرائے اور تفکرِ ذاتی کی بنیاد پر احکام جعل ہوتے ہیں۔

۸۔وہ اجتہاد کہ جس میں زمان ومکان تاثیر رکھتے ہیں

وہ اجتہاد کہ جس میں زمان ومکان تاثیر رکھتے ہیں اجتہاد کی پانچویں قسم یعنی اجتہاد تفریعی وتطبیقی ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ زمان ومکان موضوعاتِ احکام اوران کی خصوصیات وشرائط کی تغییر پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ نیز مقام تفریع وتطبیق میں موضوعات وشرائط کو مشخص کرنے میں تاثیر رکھتے ہیں نہ کہ خودِ احکام وادلّہ میں۔اسی وجہ سے فقہی اجتہاد جو کہ شناخت حکم کے ساتھ مربوط ہے اور اصولی اجتہاد جو کہ شناخت دلیل وحجت کے ساتھ مربوط ہے میں اجتہاد تفریعی کا کوئی کردار نہیں ہے۔اس بات کی وضاحت اصلِ مبحث میں ہو گی۔

۹۔مسئلہ تحول اجتہاد کے متعلق امام خمینی اور علمائے اہلسنت کے نظریات میں فرق۔

زمان ومکان کس طرح اجتہاد پر اثر انداز ہوتے ہیں؟اس بارے میں امام خمینی اور علمائے اہلسنت کے نظریات درج ذیل امور کے لحاظ سے مختلف ہیں۔

ا۔امام خمینی قائل ہیں کہ موضوعاتِ احکام کے تحول اور موضوع اوراس کی خصوصیات کی تشخیص کے بعد مقامِ تفریع وتطبیق پر زمان ومکان اثر انداز ہوتے ہیں۔جبکہ بعض محققین اہلسنت کا نظریہ ہے کہ شرعی حکم کے استنباط کے وقت خود تحولِ احکام میں زمان ومکان دخالت رکھتے ہیں۔

۲۔امام خمینی معتبر اور شرعی منابع کی بنیاد پر زمان ومکان کی تاثیر کے قائل ہیں لیکن قانونِ تحول اجتہاد کے قائلین کی اساس رائے اور ذاتی تفکر پر ہے۔

۳۔امام کے نظریہ کے مطابق زمان ومکان کی وجہ سے جدید موضوع پر جو حکم لاگو ہوتا ہے وہ منافی نص نہیں ہوتا۔ بلکہ نص کی اساس پر ہوتا ہے۔ہاں البتہ موضوعِ اول ایک نص سے اور موضوع دوئم دوسری نص سے ثابت ہوتا ہے۔لیکن شرائطِ زمان کی اساس پر جیسا کہ بعض قائل ہیں وہ حکم جو قانون تحول اجتہاد کی رو سے لاگو ہوتا ہے بعض موارد میں نص کے منافی بھی ہو جاتا ہے۔

۴۔زمان ومکان کی تاثیر کی وجہ سے جس تحول اجتہاد کے امام خمینی قائل ہیں۔اس کی وجہ سے موضوعات پر جو احکام لاگو ہوتے

ہیں وہ احکام اولیہ میں سے شمار ہوتے ہیں نہ کہ احکام ثانویہ میں سے۔ کیونکہ احکام ثانویہ اس مورد میں ہوتے ہیں جب ایک موضوع دو قسم کے حکموں کا حامل ہو، ایک عنوان اولیہ کے تحت ہو دوسرا عنوانِ ثانویہ کے۔ حکم اولی با اختیار کے لیے اور حکم ثانوی مجبور و بے بس کے لیے۔ نظریہ امام یعنی زمان و مکان موضوع اور اس کی خصوصیات کی تغییر اور ان کی تشخیص میں دخالت رکھتے ہیں کی بنا پر حکم ثانوی کی جگہ ہی نہیں بنتی۔ کیونکہ حکمِ دوئم جو کہ تحولِ اجتہاد کی وجہ سے وجود میں آیا ہے اس کا تعلق دوسرے موضوع سے ہے اور حکم اول جو تحولِ اجتہاد سے پہلے موجود تھا اس کا تعلق موضوع اول سے ہے۔ اور دونوں حکم موضوع کے لیے احکام اولیہ کے عنوان کے تحت آتے ہیں۔ لہذا موضوع کے بدلنے سے حکم کا بدل جانا حدیث معصومؑ "حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرام محمد حرام الی یوم القیامة" کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ نیا حکم نئے موضوع کے لیے ہے نہ کہ موضوعِ اول کے لیے۔ پس درحقیقت دو موضوع اور دو حکم ہیں نہ کہ ایک موضوع اور دو حکم۔ تحول کی وجہ سے موضوع حکم سابق سے جدا ہوتا ہے اور احکام شریعت میں سے کسی اور دلیل و حکم کے تحت آجاتا ہے۔ پس زمان اور اس کی شرائط کے بدلنے سے حکمِ شریعت نہیں بدلتا بلکہ یہ موضوع ہی ہے جو زمان اور س کی شرائط کی تبدیلی کے ساتھ اپنی ماھیت بدل لیتا ہے اور نتیجتاً حکم تبدیل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی وجہ سے قیود و شرائط کے لحاظ سے موضوع اپنی پہلی حالت میں لوٹ آئے تو دوبارہ وہی پہلے والا حکم اس پر لاگو ہوگا۔ لیکن وہ تحول اجتہاد جس کے دوسرے قائل ہیں اس کی بنا پر یہ احکام موضوعات عناوین ثانویہ میں سے شمار ہوں گے۔

۵۔ قانون تحول کے متعلق نظریہ امام کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حوادثِ زندگی کو فقہِ اجتہادی کے آگے سرنگوں ہونا پڑتا ہے۔ کیونکہ آپ تحول زمان کی وجہ سے تحول اجتہاد کے قائل ہیں نہ کہ یہ نظریہ رکھتے ہیں کہ تحول زمان و مکان کے ساتھ احکام بدل جاتے ہیں۔ جبکہ قانون، تحول کے متعلق دوسروں کے نظریہ کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فقہ اجتہادی کو حوادثِ زندگی کے آگے سر تسلیم خم کرنا پڑتا ہے کیونکہ ان کا کہنا ہے تحولِ زمان کے ساتھ احکام بھی بدل جاتے ہیں۔

۱۰۔ نظریہ امامؒ کے متعلق بیانِ رہبر

رہبر ایران حضرت آیت اللہ خامنہ ای (دام ظلہ) امام خمینی کے نظریہ کہ 'اجتہادی میں زمان و مکان کی تاثیر" کے متعلق فرماتے ہیں۔

تحولِ زمان و مکان کی وجہ سے قانون تحولِ اجتہاد ایک ایسا باب ہے جس سے ہزار باب کھلتے ہیں۔

تحولِ زمان و مکان کی بنیاد پر تحولِ اجتہاد کے متعلق اندرون ملک یا بیرون ملک جو مختلف اسلامی فرقوں کے علماء و محققین کی علمی و تحقیقی نشستیں ہوئی ہیں ان میں نظریہ امام کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ ہر ایک نے اس نظریہ کو بہترین الفاظ کے ساتھ سراہا ہے جو کہ محتاج بیان نہیں ہے۔

بہر حال تحول اجتہاد کے متعلق آیۃ اللہ خامنہ ای کے فرمان کو مبالغہ پر محمول نہیں کرنا چاہیے کیونکہ حقیقت یہی ہے۔ آغا خامنہ ای معتقد ہیں کہ اس روشِ اجتہاد کے ساتھ فقہی مسائل خصوصاً حکومتی مسائل بیان کرنے سے یقینی طور پر فروع مصادیق کے لحاظ سے فقہ میں وسعت پیدا ہوگی جس کے نتیجے میں ہر قسم کے مسائل کا حل کرنا ممکن ہو جائے گا۔

راقم کا نظریہ یہ ہے کہ اگر اس روش اجتہاد کے ساتھ فقہی مسائل کو بیان کیا جائے تو ان میں خاصی وسعت پیدا ہوگی۔ کتاب جواہر الکلام کہ جس کی تنتالیس جلدیں ہیں چھیاسی جلدوں میں اور فقہ حنفی میں لکھی گئی کتاب مبسوط سرخی جو کہ سولہ جلدوں میں ہے بتیس جلدوں میں بدل جائے گی۔ نتیجتاً اس وسعتِ فقہ کی وجہ سے زندگی کی تمام مشکلات حل ہو جائیں گی۔

اس روشِ اجتہاد کے ذریعے امام خمینی نے فقہ اجتہادی کو جو خدمت کی ہے در حقیقت اس کی اہمیت کو بیشتر علماء نے پہچانا ہی نہیں۔ صرف روشن ضمیر اور صاحبان نظر علماء اس کی اہمیت سے واقف ہیں۔ یقیناً ہر نظریے کی اہمیت کا دارومدار اس کے مفید نتائج اور سودمند آثار پر ہوتا ہے۔ جتنا زیادہ فائدہ ہوگا اتنی ہی اہمیت بڑھے گی۔ اجتہاد کی یہ جدید روش اس سے بلند و بالا ہے کہ اس کی اہمیت کو معین کیا جائے۔ کیونکہ حوادث زمانہ کے مقابلے میں فقہ کے لیے یہ ایک ایسی قوت ہے کہ جس کے پاس ہر مسئلے کا حل موجود ہے۔ وقتِ استنباط یہ روشِ اجتہاد مجتہد کے لیے اس درخشاں آفتاب کی مثل ہے جس کی روشن شعاعیں استنباط کے ہر گوشے میں محسوس کی جاسکتی ہیں۔ حوادث واقعہ کے استنباط کے وقت مجتہد کو ابہام و خطا سے محفوظ رکھتی ہے۔ احکام کو موضوعات پر مرتب کرتی ہے۔ حتی کہ آج جبکہ مسائل نیا روپ دھار چکے ہیں یہی ایک ایسا وسیلہ ہوسکتا ہے کہ جس کے ذریعے ان مشکلات کو حل کیا جاسکتا ہے اور فقہ کے اس خلا کو پُر کیا جاسکتا ہے۔ واقعاً اگر امام خمینی کی شجاعت اور دینداری نہ ہوتی تو اتنی جلدی یہ روشِ اجتہاد اور قانون تحول اجتہاد محقق نہ ہوتے۔ کیونکہ تاریخ میں اور کوئی ایسا فقیہ دیکھائی نہیں دیتا جس کے پاس اتنے وسیع اختیارات اور حکومتی وسائل موجود ہوں۔ اور وہ امام کی طرح بے باک و دلیر اور فراست کا حامل ہو۔ علمی اور فقہِ اجتہادی کے لحاظ سے امام خمینی کا اہم ترین کام یہی ہے کہ انھوں فقہ اجتہادی میں اس روش کو تعارف کروایا ہے۔ اس روش کا تعارف کروانا کوئی مذاق نہیں ہے کیونکہ یہ ایک دور اندیش، مفکر معروف اور مجتہد اعظم کے افکار کا نتیجہ ہے۔

اجتہادِ تطبیقی میں تاثیر زمان

ہم جانتے کہ اسلامی احکامِ جس قسم کے بھی ہوں احکام الٰہی ہی ہوتے ہیں کہ جو حضرت جبرائیل کے واسطہ سے حضرت رسولِ خداؐ پر نازل ہوئے اور جنھیں آپؐ نے کسی کمی بیشی کے بغیر لوگوں تک پہنچایا ہے۔ اسی لیے مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ استنباط کے عناصر خاصہ سے شرعی احکام کے استنباط کے وقت تحقیق کرے کہ جن کے تحول و تبدل میں مکان اثر انداز ہوتا ہے اور نتیجتاً موضوعات کے احکام بھی بدل جاتے ہیں۔ تاکہ حکم اپنے موضوع کے غیر پر مرتب نہ ہونے پائے۔

اجتہاد میں زمان و مکان کی تاثیر کے متعلق مجتہدین کے نظریات

اجتہادِ تفریعی و تطبیقی میں موضوعاتِ احکام کے تغیر میں زمان و مکان کی تاثیر کے متعلق امام خمینی کا نظریہ بیان کرنے سے پہلے مناسب ہے کہ اس بارے اسلامی فرقوں کے دوسرے علماء کے نظریات بیان کر دیئے جائیں۔

شیعہ و سنی علمائے اسلام نے احکامِ الٰہی کو دو اساسی حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

الف: عبادات

ب: وہ معاملات جو انسانی زندگی کے امور اور اسلامی نظام کے ساتھ مربوط ہیں۔

عبادات

عبادی احکام کے متعلق علمائے اسلام کا یہ نظریہ ہے کہ جب تک دنیا قائم ہے احکام پائیدار ہیں۔ زمان ومکان اور ان کی شرائط کے تحول وتبدل سے ان پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور یہ تبدیل نہیں ہوتے بلکہ اپنی اصلی حالت پر باقی رہتے ہیں۔ شیعہ محققین کے مطابق علماء ان کے ملاکات ومواقع کو درک نہیں کرسکتے۔ اور محققینِ اہلسنت کے نزدیک عبادی احکام معقولۃ المعنیٰ نہیں ہیں۔ یعنی ان کو درک نہیں کیا جاسکتا۔ اسی وجہ سے زمان ومکان اور ان کی شرائط کے تحول کی وجہ سے وجود وعدم کے لحاظ سے ان کے ملاکات کو معین نہیں کیا جا سکتا۔ اسی بارے میں ظاہری فرقے کے دوسرے پیشوا ابن حزم ظاہری کہتے ہیں:

ہر انسان کے لیے چاہیے وہ دنیا کے کسی گوشے میں ہی رہتا ہو دین ضروری ہے۔ زمان ومکان کے تحولات اور تبدیلیاں اس پر اثر انداز نہیں ہوتیں۔ (۱۰)

علامہ شاطبی مالکی بھی اسی نظریے کے قائل ہیں (۱۱)

معاملات

وہ معاملات جو نظامِ زندگی کے ساتھ مربوط ہیں۔ لہٰذا اسے دو حصوں میں تقسیم کرنا مناسب ہے۔

۱۔ وہ جن کے بارے میں نصِ خاص موجود نہ ہو۔

۲۔ وہ جن کے بارے میں نصِ خاص موجود ہو۔

الف: جن کے متعلق نصِ خاص موجود نہ ہو

جہاں نص خاص موجود نہ ہو وہاں اہلسنت کے بیشتر فقہاء کا نظریہ یہ ہے کہ زمان ومکان کے تغیر وتبدل، اجتماعی رسوم، عرف، عادات اور اقتصادی تحولات احکام کے تغیر وتبدل پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ کیونکہ اجتماعی حقائق اور نظامِ حکومت کا لازمہ یہ ہے کہ اجتماعی وحکومتی تبدیلیوں اور تحولات کے ساتھ ساتھ عوامی مصالح میں بھی تبدیلی آتی رہے۔ اگر مصالحِ عوام اجتماعی قوانین پر موقوف ہوں تو زمان ومکان کے تحول کے ساتھ شرعی احکام کا تحول ایک عقلی امر ہے۔ وہ افراد جو اس نظریے کے طرفدار ہیں ان کے نام یہ ہیں۔ ابو اسحاق شاطبی مالکی (۱۲)، عمر بن عبد السلام شافعی (۱۳) اور ابن قیم جوزی حنبلی (۱۴) اپنے مدعا پر استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

غیر عبادی احکام کی تشریع وجعل کا ہدف جلب منفعت، رفع مفسدہ، رفاہ عامہ اور معاشرے کا منظم ہونا ہے اور یہ احکام عقل پر استوار ہیں۔ پس جب کسی مورد میں عوام کی مصلحت اور معاشرتی نظام کے لیے عقل کسی مصلحت کو درک کرے وہاں مجتہد کو اسی کے مطابق حکم بیان کرنا چاہیے۔

ڈاکٹر محمصانی فلسفۃ التشریع میں کہتے ہیں:

اجتماعی حقوق میں احکام کے وجودی اسباب کا خیال رکھنا چاہیے مشہور فقہا اسی نظریے پر متفق ہیں۔

ان محققین کے علاوہ عصر تابعین وتابع تابعین میں بھی اس نظریے کے قائلین موجود تھے۔ مثلاً مالکی مذہب کے پیشوا اور مصالح مرسلہ

کے بانی مالک بن انس اصمی اور حنفی مذھب کے پیشوا ابوحنیفہ جو کہ استحسان اور قیاس کو منابعِ شناخت میں سے شمار کرتے ہیں۔

لیکن بعض علمائے اہلسنت مثلاً ظاہری فرقے کے پیشوا داود ظاہری اصفہانی، ثوری فرقے کے پیشوا سفیان بن سعید ثوری اور اوزاعی فرقے کے پیشوا عبدالرحمان اوزاعی وغیرہ۔ نیز اہل تشیع کے علمائے اخبار مثلاً مسلک اخبار کے بانی و پیشوا اور منہج المقال کے مصنف میرزا محمد استرآبادی، ان کے سخت حامی ملاں محمد امین استرآبادی، اسی طرح اہل تشیع کے وہ علمائے اصول جو مقام نظر وفکر میں تو اصولی ہیں لیکن مقام عمل وفتوئی میں اخباریوں سے بھی سخت ہیں، ان سب نے اس نظریے کی مخالفت کی ہے کہ زمان ومکان کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ غیر عبادی احکام بھی بدل جاتے ہیں۔ یہ افراد غیر عبادی اور عبادی احکام میں فرق کے قائل نہیں ہیں۔ سب کو تعبدی قسم میں سے شمار کرتے ہیں۔ کیونکہ ان کا نظریہ ہے کہ جس طرح عقل عبادی احکام کے مصالح، ملاکات اور موانع کو درک نہیں کرسکتے اسی طرح غیر عبادی میں بھی درک نہیں کرسکتی (۱۵)

ب: جن کے متعلق نص خاص موجود ہو

اس مورد کے متعلق فقہائے اہلسنت دو مختلف نظریے رکھتے ہیں۔ بعض کا نظریہ ہے کہ اس مورد میں زمان، مکان، عرف اور عادات کی کوئی حیثیت نہیں ہے جبکہ بعض معتقد ہیں کہ یہ اثر انداز ہوتے ہیں۔

قائلینِ نظریہ اول

ان میں سے مشہور کے نام یہ ہیں:

محمد بن حسن شیبانی، شافعی مذھب کے پیشوا محمد بن ادریس شافعی اور ظاہری فرقے کے پیشوا داود بن علی ظاہری اصفہانی۔ ان میں سے بعض (۱۶) کسی صورت میں بھی نص کی مخالفت کو جائز نہیں سمجھتے۔ زمان، مکان، عرف اور عادات کو صرف اسی مورد میں منحصر قرار دیتے ہیں جہاں نص موجود نہ ہو۔

اسی بارے میں محمد بن ادریس شافعی کہتے ہیں:

اگر رسول خداؐ سے حدیث نقل کروں لیکن اس پر عمل نہ کروں تو سمجھ لو کہ میں عقل سے ہاتھ دھو بیٹھا ہوں۔

نیز ابن حزم ظاہری معتقد ہیں کہ کسی حکم الٰہی سے نص کے بغیر عدول نہیں کیا جاسکتا، زمان ومکان کے تغیر کو بہانہ قرار نہیں دیا سکتا۔ یہ کیسا ناروا اور غیر شرعی فعل ہے۔

قائلینِ نظریہ دوئم

ابوزہرہ اپنی کتاب اُصول فقہ میں کہتے ہیں:

مورد نص میں بھی حنفی اور مالکی عرف کو قابل قبول قرار دیتے ہیں۔ ان دو فرقوں کے علماء عرف سے ثابت شدہ کو دلیل شرعی سے ثابت شدہ کی مثل سمجھتے ہیں۔

بدران ابوالعینین اپنی کتاب ''اصول'' میں تحریر کرتے ہیں:

علماء میں سے کسی نے بھی بعنوانِ دلیل عرف کے معتبر ہونے کہ جس پر احکام مبتنی ہوتے ہیں میں اختلاف نہیں کیا۔

علمائے متقدمین ومتاخرین کے اقوال کی تحقیق کرنے والا آسانی سے سمجھ سکتا ہے کہ بیشتر عبادی احکام عرف اور عاداتِ مردم پر مبتنی ہیں۔ یہاں تک کہ کہتے ہیں کہ المشروط عرفاً کالمشروط شرعاً۔

اسی کتاب میں ابن عابدین کا قول نقل کرتے ہیں کہ:

جو مفتی عرف کے مطابق فتویٰ دیتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس زمانہ اور اس دور کے لوگوں کے حالات سے اچھی طرح آگاہ ہو۔ وگرنہ واقع وحقیقت تک نہیں پہنچ پائے گا۔

بعض نے تو صریحاً کہا ہے کہ زمان اور رسم ورواج کا جاننا شرائطِ اجتہاد میں سے ہے۔ کیونکہ بیشتر احکام اختلافِ زمانہ کی وجہ سے مختلف ہوجاتے ہیں اس طرح کہ اگر اسی صوت میں حکم باقی رہ جائے جیسا کہ سابقہ زمانہ میں تھا تو اس پر دو ناگوار اثر مرتب ہوتے ہیں۔

۱۔ مشقت ونقصان۔

۲۔ قواعدِ شرعیہ جو کہ راحت وآسانی اور دفعِ ضرر فساد پر مبتنی ہیں کی مخالفت لازم آتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ علماء نے سابقہ ادوار کے بعض احکام کی مخالفت کی ہے حالانکہ اگر یہ اُن ادوار میں ہوتے تو وہی فتویٰ دیتے جو اس دور کے علماء نے دیئے ہیں۔ ابو یوسف قاضی از روئے استحسان اتباع عرف وعادات اور نص کے مطابق عمل نہ کرنے کو ضروری سمجھتے ہیں۔ کیونکہ نص سے مراد عادت کا نافذ کرنا ہے۔ مجلہ "عدلیہ" نے اس نظریے کو قبول کیا ہے۔ اس کے مدیر نے اپنے اداریہ میں صدرِ وقت کو لکھا کہ عرف وعارت پر مبتنی قوانین میں زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔

مالکی مذہب کے مشہور راہنما احمد بن ادریس جو کہ قرافی مصری کے نام سے مشہور ہیں کا بھی یہی نظریہ ہے۔ ان سے پوچھا گیا کہ اگر عرف اور عادات بدل جائیں تو کیا فقہی کتب میں موجود نظریات کو باطل قرار دیتے ہوئے نئی عادات کے مطابق فتویٰ دینا چاہیے یا یہ کہنا چاہیے کہ چونکہ ہم صاحبِ اجتہاد نہیں ہیں لہذا سابقہ مجتہدین کی آراء ونظریات کے تابع ہیں!

انھوں نے جواب دیا کہ وہ شرعی احکام جو عرف وعادات پر استوار ہیں عرف وعادت کی تبدیلی کے ساتھ بدل جاتے ہیں۔ اور نئے سانچے میں ڈھل جاتے ہیں۔ یہ اجتہاد کا معنی ہی نہیں ہے کہ اہلیت انسان کے ساتھ مربوط ہو۔ کیونکہ یہ تو ایک قاعدہ وکلیہ ہے کہ علماء نے جس میں اجتہاد اور اجماع کیا ہے۔ ہمیں بھی ان کی پیروی کرنی چاہیے (۱۷)

قرافی مرحوم کا یہ جواب اگر چہ اجتہادی احکام کے ساتھ مربوط ہے نہ کہ حکم نصوص کی تغییر کے ساتھ۔ لیکن اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ تمام فقہی ابواب عرف وعادات پر مبتنی ہیں۔ عرف وعادات کے بدلنے سے ان میں بھی تبدیلی آجاتی ہے۔

حنبلی مذہب کے ایک راہنما نجم الدین ابوربیع سلیمان بن عبدالقوی (وفات ۷۱۶) (۱۸)

جو کہ طوفی کے نام سے مشہور ہیں نے صریحاً مصلحت کو نص پر ترجیح دی ہے۔ مصلحت کے مطابق احکام بیان کرتے تھے۔ اگر چہ

صریحاً مخالفِ نص ہی کیوں نہ ہو۔ رسالہ "المصالح المرسلہ" میں حدیث "لاضرر ولاضرار" کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر مصلحت اور نص کے درمیان تعارض ہو جائے تو از باب تخصیص یا تبیین واجب کے لحاظ سے مصلحت کو نص پر مقدم کرنا چاہیے۔ پس ان کے نزدیک حکم منصوص اس وقت تک واجب الاتباع ہوتا ہے جب تک مصلحت اس کی مخالفت نہ کرے۔

بہرحال مصالح مرسلہ کے متعلق مالک بن انس کی روش کی نسبت روشِ طوفی افراطی تر ہے۔ کیونکہ باوجود اس کے کہ مالک بن انس مصالح مرسلہ کے مؤسس و بانی ہیں یعنی انھوں نے ہی مصالح مرسلہ کو شرعی منبع قرار دیا ہے لیکن یہ بھی اس کے مطابق صرف اسی مورد میں حکم لگاتے تھے جہاں نصِ خاص موجود نہ ہو۔ جبکہ طوفی موردِ نص میں بھی اس کے مطابق حکم بیان کرتے ہیں۔ طوفی حنبلی حقوقی اور اجتماعی مسائل کے احکام بیان کرتے وقت ہمیشہ مصلحت کو مدنظر رکھتے تھے اور اسی کے مطابق حکم بیان کرتے تھے اگرچہ مخالف نص ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ وہ معتقد ہیں کہ بحکم عقل و عادت غیر عبادی امور میں لوگوں کی مصلحت کا درک کرنا علماء کے لیے ممکن ہے۔ اگر شریعت نے کسی مورد میں مصالح کے بیان کرنے سے اجتناب بھی کیا ہے تب بھی درحقیقت اس نے ہمیں مصالح کی رعایت کرنے پر برانگیختہ کیا ہے۔ (۱۹)

تحولِ اجتہاد از نظر خلفاء

بعض خلفاء نے بھی ملاک یا مصلحت کے تبدیل ہونے کی وجہ سے بعض احکام بدل دیئے ہیں اب ہم عصرِ صحابہ کے ان فتاویٰ اور آراء کا تذکرہ کرتے ہیں جن میں مصلحت اندیشی یا زمانہ کا دخل تھا۔

حضرت ابوبکر تحولِ اجتہاد کے قائل تھے۔ اگر مصلحت دیکھتے تو نص کے منافی بھی حکم لگا دیتے تھے درج ذیل واقعات قابلِ توجہ ہیں۔

۱۔ عصرِ صحابہ کے اوائل میں خالد بن ولید کو قصاص نہیں کیا گیا حالانکہ انھوں نے مالک بن نویرہ کو قتل کیا تھا۔ اس کی وجہ وہی مصلحت اندیشی تھی۔ اسی لیے نصِ قرآن "ولکم فی القصاص حیاۃ یااولی الالباب" (۲۰) سے چشم پوشی کی گئی۔

۲۔ خالد بن ولید کو سنگسار نہیں کیا گیا حالانکہ مالک بن نویرہ کی بیوی سے زنا کرنے کی وجہ سے سنگسار کیا جانا ضروری تھا۔ اس کی وجہ وہی اجتہاد بالرائے اور حضرت ابوبکر کی مصلحت اندیشی تھی۔ خالد بن ولید کو سزا نہیں دی اور اس طرح نص حدیث و قرآن سے چشم پوشی کی گئی۔

حضرت عمر بھی زمان و مکان اور رفاہِ عامہ کے تحول کی مناسبت سے تحولِ اجتہاد کے قائل تھے چاہے وہ منافی نص ہی کیوں نہ ہو۔

بطورِ نمونہ چند مثالیں

۱۔ زکوٰۃ سے مؤلفۃ القلوب کے حصے کا ختم کرنا۔ اس بارے میں کہا کرتے تھے کہ رسول خداؐ نے کفار کے دلوں کو نرم کرنے کے لیے اپنے زمانے میں زکوٰۃ میں سے ایک حصہ ان کے لیے قرار دیا تھا۔ لیکن اب اس کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ خدا نے اسلام کو قوت و طاقت عطا فرمادی ہے لہٰذا اب ہمارے اور ان کے درمیان تلوار چلے گی (۲۱) اور اس طرح نصِ قرآن "اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَ الْمَسٰكِيْنِ وَ الْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ" (۲۲) سے چشم پوشی کی گئی۔

۲۔ رسولِ خداؐ اور حضرت ابوبکر کے زمانے میں ام ولد (۲۳) کا بیچنا جائز تھا لیکن حضرت عمر نے یہ وجہ بیان کرتے ہوئے اس

سے روک دیا کہ چونکہ ہمارا اور اس کا خون مخلوط ہو گیا ہے۔ اس نظریے کو ابن رشد قرطبی اندلس نے بھی پسند کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ یہ اخلاق پسندیدہ سے بعید ہے کہ کوئی شخص اپنے بیٹے کی ماں کو فروخت کر دے۔ حالانکہ رسولِ خداؐ فرماتے ہیں کہ میں مکارم اخلاق کی تکمیل کے لیے مبعوث کیا گیا ہوں۔ (۲۴)

۳۔ پامالی حدود شرعی۔

قرآن میں چور کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے لیکن اس کے باوجود حضرت عمر خشک سالی میں اس پر عمل نہیں کرتے تھے اور اس کی تاویل مصلحتِ مردم اور حفظِ نفوس کے ساتھ کرتے تھے۔ اور اس طرح نصِ قرآن "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا" (۲۵) سے چشم پوشی کی گئی۔

ابن قیم جوزی کہتے ہیں اس پر اجماع ہے۔ (۲۶)

فقہاء شیعہ کے نزدیک صرف اسی صورت میں یہ سزا معاف ہے جب مالِ مسروقہ ماکولات میں سے ہو۔

۴۔ غنائم کی غیر مساوی تقسیم۔

حضرت رسولِ خداؐ اور حضرت ابوبکر کے دور میں غنائم تمام مسلمانوں کے درمیان برابر تقسیم ہوتے تھے۔ لیکن حضرت عمر کے دور میں اس کی رعایت نہیں کی گئی۔

۵۔ متعہ نساء اور متعہ حج۔

یہ دونوں متعے رسولِ خدا کے زمانے میں حلال اور مباح تھے۔ لیکن حضرت عمر نے کسی مصلحت کے تحت انھیں حرام کر دیا اور کہا

متعتان محللتان فی زمن رسول اللہ و انا احرمھما و اعاقب علیھم۔ (۲۷)

اس کے علاوہ بھی ایسے ہی بہت سے موارد ہیں لیکن ہم طوالت کے خوف سے ان کے ذکر کرنے سے اجتناب کرتے ہیں۔ (۲۸)

بہرحال ازروئے قانونِ تحولِ اجتہاد اور مصلحت اندیشی کی وجہ سے بعض صحابہ نے علامہ عبدالرحیم محمد اپنی کتاب "المدخل الی فقہ الامام علیؑ" میں لکھتے ہیں:

> چونکہ آسمانی ادیان میں سے اسلام آخری دین ہے اور قیامت تک لوگوں کے لیے باقی رہنے والی شریعت ہے۔ اس کے احکام تمام انسانوں کی مصلحت کو مدنظر رکھتے ہوئے زمان و مکان کے اختلافات کے مطابق جعل ہوئے ہیں۔ اسلامی احکام و قوانین کی رفاہ عامہ کی نسبت سے ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ حکم از نظر وجود و عدم اپنی علت کے ساتھ مربوط ہوتا ہے۔ جب تک علت موجود ہے حکم بھی ہے اور اسی طرح جونہی علت مفقود ہوئی حکم بھی ختم ہو گیا۔
>
> مثلاً ہاتھ اس وقت کاٹے جائیں گے جب چوری کی ہو اور جب چوری نہیں کی تو مذکورہ حکم لاگو نہیں ہوگا۔

وہ احکام کہ جن کے مصالح زمان و مکان کے مختلف ہونے سے تبدیل ہوتے رہتے ہیں شریعت نے ان کے لیے چند اساسی قواعد معین کیے ہیں۔ ان کا تفصیلی طور پر جاننا مجتہد کی ذمہ داری ہے۔ تاکہ انسانی زندگی کی ضروریات کو قرآن و سنت کے مطابق حل کر سکے۔

حضرت علی علیہ السلام نے اس حقیقت کو راہنما قرار دیا ہے اور رعایت مصلحت کو فتاویٰ، احکام اور قضاوت کے لیے بنیاد قرار دیا ہے۔ لہذا بعض احکام کا اس طرح اجراء نہیں کیا جس طرح رسولِ خداؐ اور خلفائے راشدین میں لاگو تھے۔ کیونکہ اس زمانے کی تمام شرائط موجود نہیں تھیں۔ بعنوان مثال گمشدہ اونٹ کے متعلق حضرت رسولِ خداؐ فرماتے ہیں کہ اسے کوئی نہ ہاتھ لگائے یہاں تک کہ اس کے مالک کا علم ہو جائے (۲۹)

خلیفہ اول و دوئم کے زمانے میں اس حکم پر عمل ہوتا رہا لیکن خلیفہ سوئم کے دور میں یہ حکم بدل گیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ بعض افراد کے تقوے میں کمی ہوگئی تھی۔ لہذا مالک کے حق کے ضائع ہونے کا خوف پیدا ہوگیا۔

حضرت عثمان نے حکم دے دیا کہ گمشدہ اونٹ کا اعلان کروایا جائے پھر فروخت کر دیا جائے اور جب مالک آئے تو اسے اس کی قیمت ادا کر دی جائے۔ (۳۰)

حضرت عثمان کے بعد اس حکم میں تھوڑی سی تبدیلی لائی گئی۔ حضرت علیؑ نے فرمان جاری کیا کہ اسے بیت المال کے اس حصے میں داخل کر دیا جائے جو حیوانات کے لیے مخصوص ہے اور اس کے چارے کا انتظام بیت المال سے کیا جائے۔ جب مالک مل جائے تو اسے دے دیا جائے کیونکہ یہ اسی کا مال ہے اور اگر مالک نہ ملے تو اسی حالت پر باقی رہنے دیا جائے۔

اس فعل میں مالک کی مصلحت کا زیادہ خیال رکھا گیا ہے۔ کیونکہ ممکن ہے اونٹ کی پوری قیمت نہ لگائی گئی ہو جس سے مالک کو نقصان اٹھانا پڑتا۔

درحقیقت اس روش کو نصِ رسولؐ کے منافی نہیں سمجھا جا سکتا۔ کیونکہ رسولؐ کی مخالفت کوئی نہیں کر سکتا خصوصاً حضرت علی علیہ السلام جو کہ سب سے زیادہ رسولِ خداؐ کے فرامین کی پیروی کرتے تھے اور خدا کے اس فرمان "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" (۳۱) کا امتثال کرتے تھے۔

حضرت علی علیہ السلام کے افعال اور آپ کا معمول دشمنان اسلام کے اس اعتراض کو رد کرنے کی بہترین دلیل ہے کہ شریعت اسلامی میں جمود ہے۔ تحرک نہیں ہے اور مختلف حالات و زمان میں لوگوں کے مصالح کو پورا نہیں کر سکتی۔ (۳۲)

نیز ان رجعت پسند افراد کے لیے بھی ایک جواب ہے جو قائل ہیں کہ زمان و مکان کا بالکل کوئی دخل نہیں ہے اور صدر اسلام کے احکام اپنی اسی پہلی صورت پر باقی ہیں۔ بلکہ جیسا کہ کہا گیا ہے کہ فقہ شیعہ کی بنا پر زندہ اعلم مجتہد کی تقلید ہونی چاہیے نہ کہ مردہ مجتہدین۔

تحولِ زمان و مکان کی مناسبت سے تحولِ احکام کے متعلق علمائے اہلسنت نے جو مثالیں بیان کی ہیں ہم انھیں اختصار کے ساتھ زیرِ تحریر لاتے ہیں۔

۱۔ حضرت عمر کے زمانے کی نسبت قاضی ابو یوسف کے زمانے میں مالیات میں کمی۔ کیونکہ حکومتِ وقت کی ضروریات کم ہوگئیں لہذا حکم بھی بدل گیا (۳۳)

۲۔ عصر صحابہ کے فقہاء خصوصاً فقہائے شیعہ جو کہ مدینہ منورہ میں رہتے تھے کے نزدیک لوگوں کے اموال کی قیمت گذاری کا

جائز ہونا۔ حالانکہ عصرِ تشریع اور زمانہ رسولؐ میں یہ ممنوع تھا۔ البتہ رسولِ خداؐ کا قیمت گذاری سے منع کرنا اس وجہ نہیں تھا کہ قیمت گذاری فی نفسہ مباح نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس وقت کوئی ایسا مجوز نہیں تھا کہ جس پر تکیہ کیا جاتا۔ کیونکہ عصرِ تشریع میں قیمتوں کے بڑھانے میں تاجروں کا ہاتھ نہیں ہوتا تھا بلکہ اس کی وجہ ضروری اشیاء کی قلت اور ضرورت مندوں کی کثرت تھی۔ لیکن عصرِ صحابہ میں یہ کیفیت بدل گئی اشیاء کی قیمتیں بڑھانے میں تجار کی حرص کارفرما تھی۔ لہذا اس کی وجہ سے حکم بھی بدل گیا اور قیمت گذاری مباح ہو گئی۔ کیونکہ عوام کی مصلحت اسی میں تھی اور انفرادی مصلحت پر عمومی مصلحت مقدم ہوتی ہے۔ دوسرا یہ کہ قیمت گذاری میں ہی رفع نقصانات اور اجرائے عدالت پنہاں ہے اور اسی کے ذریعے لوگوں کے لیے اشیاء کا حاصل کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ (۳۴)

۳۔ حضرت ابوحنیفہ کی وفات کے بعد ان کی پیروی کرنے والے فقہا کے نزدیک قرآن پڑھانے کی اجرت لینا جائز تھا حالانکہ ابوحنیفہ اسے ممنوع سمجھتے تھے۔

اس کی وجہ یہ تھی کہ ابوحنیفہ کے پیروکاروں اور خود ابوحنیفہ کے زمانے میں امورِ زندگی میں فرق پایا جاتا ہے۔ ابوحنیفہ کے دور میں بیت المال سے معلمین قرآن کے لیے جو اجرت مقرر تھی وہ ان کے لیے کافی ہو جاتی تھی۔ لیکن ان کے بعد والے زمانے میں اجرت کفایت نہیں کرتی تھی۔ لہذا اس تحولِ زندگی کی وجہ سے حکم بھی بدل گیا۔ (۳۵)

۴۔ رسولِ خداؐ کے زمانے میں یہود و نصاریٰ کی دیت مسلمان کی دیت کے مساوی ہوتی تھی۔ لیکن بعد والے زمانوں میں یہ حکم تبدیل ہو گیا۔ مالکی مذہب کے پیشوا مالک بن انس اصبحی اور حنبلی مذہب کے پیشوا احمد بن حنبل نے ان کی دیت مسلمان کی دیت سے آدھی قرار دی۔ شافعی مذہب کے پیشوا محمد بن ادریس شافعی نے ان کی دیت مسلمان کی دیت کا ایک تہائی حصہ قرار دی۔ جبکہ حنفی مذہب کے پیشوا ابوحنیفہ ان کی دیت کو مسلمان کی دیت کے برابر سمجھتے ہیں (۳۶)

فقہائے اہلسنت اور قانونِ تحولِ اجتہاد۔

اب اہلسنت کے چند اور فقہاء و محققین کا تذکرہ کرتے ہیں جن کے نزدیک مصلحت اندیشی اور تحولِ حالات فتاویٰ پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

۱۔ ابن قیم جوزی اپنے استاد ابن تیمیہ سے یوں نقل کرتے ہیں کہ:

تاتاریوں کے زمانے میں میں اپنے چند پیروکاروں کے ہمراہ تاتاریوں کے ایک گروہ کے قریب سے گزرا جو شراب پی رہے تھے۔ میرے ایک ساتھی نے ان پر اعتراض کیا لیکن میں نے اسے روک دیا اور کہا خدا نے شراب کو اس لیے حرام کیا ہے کیونکہ وہ لوگوں کو یادِ خدا اور نماز سے روک دیتی ہے۔ جبکہ ان کا شراب پینا انھیں قتل اور غارت گری سے روکتا ہے۔ لہذا انھیں ان کے حال پر چھوڑ دو۔ (۳۷)

۲۔ ابوحنیفہ کے بعض پیروکار فقہاء کے فتویٰ کی مطابق غاصب اس ملک کی منفعت کا بھی ضامن ہے جو اس نے غصب کی ہے حالانکہ ابوحنیفہ اس ضمان کے قائل نہیں تھے۔ (۳۸) یہ تبدیلی بھی مصلحت دوراں کا نتیجہ تھی۔

۳۔ اگر اجیر کے ہاتھوں مال ضائع ہو جائے تو وہ ضامن ہے حالانکہ ید امانی (یعنی جسے بطور امانت کوئی شے دی گئی ہو) ضامن نہیں ہوتا (۳۹) یہ حکم بھی اس وجہ سے بدل گیا ہے کیونکہ لوگوں کے مال کی حفاظت میں کوتاہی برتی جارہی تھی۔ لہٰذا ازباب مصلحت اور لوگوں کے اموال کی حفاظت کے لیے یہ حکم لگایا گیا ہے۔

۴۔ مصلحت اندیشی کی بنا پر حضرت ابوحنیفہ معتقد تھے کہ ملک یتیم کی مدتِ اجارہ اور موقوفاتِ خانہ ایک سال سے زیادہ نہ ہو جبکہ اراضی کی مدت تین سال سے زیادہ نہیں ہونی چاہیے۔ لیکن بعد میں مصالح کی بنا پر قائل ہو گئے کہ ان میں بھی مدتِ اجارہ زیادہ ہونی چاہیے۔ (۴۰)

۵۔ غیر کا مال تلف کرنا واجب ہو جاتا ہے اگر جان کی حفاظت اس پر موقوف ہو۔ حالانکہ غیر کا مال تلف کرنا حرام ہے۔ مثلاً ایک شخص کشتی میں بیٹھا ہے۔ اسے ڈر ہے کہ اگر کشتی میں موجود اس مالِ غیر کو دریا میں نہ پھینکا گیا تو وہ خود ڈوب جائے گا۔ یہاں تلفِ مال کی حرمت وجوبِ تلف میں بدل جائے گی۔

۶ سیلاب کو روکنے کے لیے مالک کی اجازت کے بغیر اس کے درخت کاٹنا جائز ہے۔ حالانکہ عام حالت میں مالک کی اجازت کے بغیر ایسا کرنا حرام ہے۔ لیکن اگر سیلاب کی روک تھام کے لیے لکڑیوں کی ضرورت پڑ جائے تو مصلحت اسی کا تقاضا کرتی ہے کہ مالک کی اجازت کے بغیر اس کے درخت کاٹ لو اور اس سے سیلاب کے آگے بند باندھ دو۔ بعد میں مالک کا نقصان پورا کر دیا جائے۔

۷۔ معاویہ کافر ذمی کا نصف خون بہا اور دیت بیت المال کے لیے ضبط کر لیتے تھے اور باقی نصف مقتول کے وارثوں کو دے دیتے۔ عمر بن عبدالعزیز نے بیت المال کا حصہ ختم کر دیا۔ ان کے زمانے میں مسلمان کی دیت کے نصف کے مساوی مقتول کے وارثوں کو ادا کیا جاتا تھا۔ (۴۱)

۸۔ رسولِ خداؐ کے زمانے میں سختی اور جنگ کے زور پر زکوٰۃ کی وصولی نہیں ہوتی تھی۔ حضرت ابوبکر کی خلافت کے آخیر میں زکوٰۃ کی وصولی جنگ کے زور پر ہوتی تھی اور حضرت عمر کے دورِ خلافت میں وصولی زکوٰۃ کی اس روش کو ختم کر کے رسولِ خداؐ کے دور والی روش کو اختیار کیا گیا۔

۹۔ بعض فقہا رمضان المبارک کی پہلی تاریخ کے اثبات اور روزہ رکھنے کیلیے رویت ہلال (چاند دیکھائی دینا) کو شرط سمجھتے ہیں کسی اور شئے کو قابلِ اعتبار نہیں سمجھتے۔ لیکن بعض فقہا علم فلکیات و نجوم کو بھی قابل اعتبار سمجھتے ہیں اور اس متعلق کہتے ہیں کہ زمانہ رسولؐ میں چونکہ لوگ علم نجوم سے بہرہ ور نہیں تھے۔ اس لیے رمضان المبارک کی پہلی کے اثبات اور روزہ رکھنے کیلیے رویت ہلال کو ضروری سمجھتے تھے۔ لیکن آج جبکہ زمانہ بدل چکا ہے اور علم نجوم و فلکیات تک دسترس حاصل ہو چکی ہے۔ حکم بدل جائے گا لہٰذا ضروری نہیں ہے کہ صرف رویت ہلال کو معتبر سمجھا جائے۔ بلکہ علمِ نجوم و فلکیات بھی معتبر ہیں اور ان کے ذریعے سے پہلی تاریخ کو ثابت کیا جاسکتا ہے اور روزہ رکھا جاسکتا ہے۔ (۴۲)

۱۰۔ بعض فقہائے تابعین نے فتویٰ دیا ہے کہ بنی ہاشم کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔ کیونکہ انھیں غنائم اور فئے (یعنی وہ مال جو مسلمانوں

کو جنگ کئے بغیر ملے) سے حصہ نہیں دیا جاتا۔(۴۳)

۱۱۔زمانہ تابعین میں نمازِ جماعت کے لیے مساجد میں نوجوان عورتوں کے داخلہ پر پابندی۔ حالانکہ عصرِ رسول اور اوائلِ عصر صحابہ میں ممنوع نہیں تھا۔ اس تبدیلی کی وجہ یہ تھی کہ لوگ اخلاقی طور پر اتنے گر چکے تھے کہ عورتوں کے ساتھ چھیڑ خانی کرتے تھے۔ لیکن رسولِ خداؐ کے زمانے میں لوگ تقویٰ اور خوف الٰہی سے مزین تھے(۴۴) رسولِ اکرم فرماتے ہیں:

لاتمنعوا اماء اللہ مساجد اللہ و لکن لیخرجن تفلات ای غیر متطیبات۔(۴۵)

۱۲۔عروہ بن زبیر جو کہ مدینہ منورہ کے فقہائے سبعہ میں سے تھے نے فتویٰ دیا کہ ڈاکو اگر گرفتاری سے پہلے توبہ کر لے تو بھی قبول نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح دنگا فساد کا خطرہ نہیں رہتا اور سزا سے بچنے کے لیے کوئی راہِ فرار نہیں رہے گی۔ کیونکہ اگر اس کی توبہ قبول کر لی جائے تو نا امنی، شرعی حدود کی پامالی، مجرمین کا دلیر ہو جانا، ہتک حرمت اور بے گناہوں پر ظلم جیسے نتائج مرتب ہوں گے(۴۶)

حالانکہ یہ فتویٰ اس قولِ خدا اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَیْهِمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ (۴۷) کے صریحاً منافی ہے۔ لیکن اس فتویٰ کی بنیاد مصلحت اندیشی پر ہے۔

۱۳۔حدیث میں آیا ہے کہ عقد کے وقت عورت کا خاموش رہنا اس کی رضایت پر دلالت کرتا ہے(۴۸) گذشتہ زمانوں میں یہ حقیقت تھی۔ لہٰذا اس پر اعتماد کر لیا کرتے تھے۔ لیکن موجودہ دور میں شرائط بدل گئی ہیں۔ بعض قائل ہیں کہ وقتِ عقد ان کے سکوت پر اکتفاء نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اس حدیث کی اساس زمانہ رسولؐ کے لوگوں کے مزاج پر ہے۔ آج جبکہ لوگ بدل گئے ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ عورت وقتِ عقد رضایت کا زبان کے ساتھ اقرار کرے۔ اس کا خاموش رہنا کافی نہیں ہے۔

۱۴۔اوائلِ اسلام میں گندم و جو کی خرید و فروخت برتنوں کے ذریعے ہوا کرتی تھی۔ لیکن بعد میں اکثر بلاد میں وزن کے ساتھ ہونے لگی جو خلافِ نص ہے۔ ابو یوسف نے اس جدید رواج کو قبول کیا ہے اور وزن کے ساتھ خرید و فروخت کرنے پر اعتراض نہیں کیا۔ ان کے نزدیک زمانہ رسولِ خداؐ میں برتن کے ساتھ خرید و فروخت کرنا اس دور کے لوگوں کی عادت کا تقاضا تھا۔

چند مختصر باتیں

۱۔فقہائے اہلسنت کے اقوال سے مجموعی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر زمان و مکان بدل جائیں تو غیر عبادی مسائل میں وہ بھی تحولِ اجتہاد کے قائل ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک اجتماعی حقوق کی بنیاد عقل، مصالح اور معاشرتی ضروریات پر ہے اور حکم کا ہونا یا نہ ہونا علت کے ہونے اور نہ ہونے پر مبتنی ہے۔ البتہ یہ ان موارد کے ساتھ مربوط ہے جہاں نص نہ ہو۔

۲۔بعض محققین اہلسنت موردِ نص میں بھی تحولِ اجتہاد کے قائل ہیں بشرطِ کوئی مشکل پیش آ جائے۔ کیونکہ ان کا نظریہ ہے کہ موارد نصوص میں زمان و مکان کی تبدیلی اور مصلحت عوام کے تحت تحولِ اجتہاد اور استنباط احکام نصوص کے منافی عمل نہیں ہے بلکہ انھیں پر ان کی بنیاد ہے۔ کیونکہ اس تغیر و تحول کا سبب تحولِ نصوص نہیں ہے۔ بلکہ اجتہاد کا معنیٰ یہی ہے کہ عرف و عادات، علت یا تغیر ملاک اور

ضرورت کے مطابق حکم انجام پذیر ہو۔ جیسا کہ کتاب ''المجتہدون فی القضاء'' میں آیا ہے:

وقد اصاب جمهور الفقهاء بقولهم ان الاحكام المبنية على الاجتهاد تتغير بتغير الزمان والمكان والاحوال۔

۳۔ زمان و مکان اور معاشرتی ضروریات کے مطابق احکام کے تبدیل ہونے کے متعلق علمائے اسلام کے نظریات میں اگرچہ فرق پایا جاتا ہے لیکن بعض علماء کا کہنا ہے کہ یہ فرق کوئی خاص اہمیت کا حامل نہیں ہے کیونکہ

الف: مذکورہ بالا مثالوں میں بعض احکام کا بدل جانا مجبوری اور ضرورت کی وجہ سے ہے کیونکہ ''الضرورات تبیح المحذورات'' (۴۹) کا تقاضا یہی ہے کہ جس پر تمام علماء متفق ہیں۔

ب: ان میں سے بعض احکام قاعدہ ''دفع الافسد بالفاسد'' (۵۰) کی بنیاد پر تبدیل ہوئے ہیں یہ ایک ایسا قاعدہ ہے جسے بعض علمائے اہلسنت ایک اصل عقلائی سمجھتے ہیں۔

ج: ان مثالوں میں سے بعض میں حکم کے تبدیل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ عرف پر مبتنی تھے تو جب عرف بدل جائے تو فطری طور پر حکم میں بھی تبدیلی آئے گی کیونکہ موضوع جو کہ حکم کے لیے علت کی سی حیثیت رکھتا ہے کے بدلنے سے حکم کا بدل جانا ایک بدیہی امر ہے۔

د: بعض مثالوں میں حکم ایک خاص دلیل کی وجہ سے بدلا ہے کہ جس کے سبھی قائل ہیں۔

ھ: بعض مثالوں میں ملاک حکم یقیناً قابل درک ہے چونکہ اس میں صرف دنیوی پہلو کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ لہٰذا اس کے بدلنے سے فطری طور پر حکم بھی بدل جائے گا۔

نظریہ راقم

اجتہاد تطبیقی میں زمان و مان کی تاثیر کے متعلق اپنا نظریہ بیان کرنے سے پہلے اس کے ساتھ مربوط ایک مطلب کی طرف مختصر اشارہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

جب سے معاشرے میں تغیر زمان و مکان اور تحول عرف و عادات جیسے مفاہیم منظر عام پر آئے ہیں اسی وقت تحول اجتہاد کے متعلق دو مختلف نظریے بھی سامنے آئے۔

الف: غیر صحیح نظریہ

غلط او[illegible] صحیح نظریہ یہ ہے [illegible] سلامی احکام کی ہو[illegible] ت ا[illegible] یقت کو اجتما[illegible] ات، زما[illegible] کان اور ع[illegible] و[illegible] ت کی تبدیلیوں کے تابع سمجھنا۔ یہ بہانہ تراشتے ہوئے کہ اسلام ایک ایسا دین ہے جو زمان و مکان، کیفیات و احوال اور عرف و عادات کے تقاضوں کے مطابق ہے۔ بعض مسلمان اسی نظریے کے قائل ہیں۔ خصوصاً انیسویں صدی عیسوی میں جب تحول زمان کی وجہ سے تحول احکام کا قانون شائع ہوا تو بعض مسلمان اسی نظریے کے قائل ہو گئے۔

قانون تحول کے قائلین کا بیان

تحول زمان ومکان کے مطابق تحول احکام کے قائلین کہتے ہیں کہ انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں میں اسلام مکمل طور پر ایک آسان دین ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ زندگی کے نت نئے حوادث اور اقتصادی، سیاسی اور اجتماعی کیفیات واحوال کے تغیر وتبدل کے ساتھ ساتھ اس کے احکام میں بھی تبدیلی آتی رہے۔ حالانکہ ہونا یہ چاہیے کہ حوادث زمانہ کے لیے اسلام ایک معیار ومیزان ہو اور وہ اس اسلام کے تابع ہوں۔ لیکن اس کے باوجود مذکورہ نظریے کے قائلین یہ سمجھتے ہیں رسم ورواج زمانے پر حاکم ہیں اور احکام الٰہی ان کے تابع ہیں۔ درحقیقت ایسا کرنا اسلام کو اس شے سے مزین کرنا ہے جو اس میں سے نہیں ہے یعنی غیر اصولی طریقوں سے اسلام کو حقیر اور اس کی حیثیت کم کرنے کی ایک کوشش ہے۔

اعتراض اور اس کا جواب

اس نظریے کے قائلین نے سوچے سمجھے بغیر اسلامی تمدن کو چھوڑ کر بغیر کسی شرط کے مغربی تمدن کو مکمل طور پر قبول کر لیا ہے۔ جب علمائے شریعت کی طرف سے ان پر اعتراض ہوتا ہے تو سوچے سمجھے بغیر بول اٹھتے ہیں کہ آپ ہمیں پسماندہ سمجھتے ہیں حالانکہ اسلام آسان اور حوادث زندگی کے ساتھ مکمل طور پر ہم آہنگ ہے۔

اس انحرافی نظریے کے اثرات

اس نظریے کے قائلین ایسے امور کی بھی تاویلیں کرتے ہیں جو یقینی طور پر خلاف شرع ہیں مثلاً سودی بنک، حصص کا کاروبار اور مرد وعورت کا اسلامی قوانین کی رعایت کیے بغیر میل میلاپ وغیرہ یا اسلام کے قوانین عدلیہ جو کہ ظاہری طور پر عصر حاضر کے موافق نہیں ہیں کی مخالفت کرتے ہیں۔

سامراج نے اس سے فائدہ اٹھایا ہے اور اسلامی فقہ کے پیکر پر کاری ضرب لگائی ہے۔ حتیٰ کہ بعض افراد کفار کی ان غلط اور نجس تبلیغات کے اس طرح زیر اثر آچکے ہیں کہ جب ان کے سامنے شرعی احکام بیان کیے جائیں تو کہنے لگتے ہیں کہ یہ احکام ابتدائے اسلام کے زمانے کے لوگوں کے لیے ہیں نہ کہ ہم لوگوں کے لیے کہتے۔ انسان کو زمانے کے ساتھ ساتھ چلنا چاہیے۔

اعتراض

معلوم ہونا چاہیے کہ یہ نظریہ غلط اور فاسد ہے، اہل علم فقہا میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے کیونکہ زمان ومکان کے بدلنے سے اصل حکم کبھی بھی نہیں بدلا۔ شریعت محکم وثابت ہے ہر دور کے فقہا کا فرض ہے کہ غلط اور فاسد نظریات کے مقابلے میں اسلام کے قوانین واحکام کا دفاع کریں۔

پس حرمت ربا اور اسلامی قوانین کی رعایت کیے بغیر مرد وعورت کے میل ملاپ کا حرام ہونا، حرمت قتل ناحق، ناحق لوگوں کا مال کھانا، زنا، شراب اور ہتک مسلمان کی حرمت کی طرح ثابت اور غیر متزلزل ہے۔ کبھی بھی گردش دوراں کی وجہ سے از روئے اجتہاد ان میں تبدیلی نہیں آسکتی۔ جس طرح کہ اسلام کے عدالتی اور دوسرے قوانین تحول زمان کی وجہ سے نہیں بدل سکتے۔

بہتر ہے کہ بعض ایسے محققین اہلسنت کا تذکرہ ہو جائے جنھوں نے مذکورہ مطلب کی تصریح کی ہے۔ ان میں سے ایک علامہ ابو اسحاق شاطبی ہیں۔

موصوف اپنی کتاب "الموافقات فی اصول الشریعۃ" (ج ۲، ص ۲۹۸) میں لکھتے ہیں:

> یہ اصول وقواعد جاودانی ہیں، اجتماعی مسائل اور مصالح مردم کی بنیاد انہی اصولوں پر رکھی گئی ہے۔ شریعتیں ان اساسی قواعد کی حفاظت کے لیے معرض وجود میں آتی ہیں۔ یہ کلی احکام پائیدار اور ہمیشہ باقی رہنے والے ہیں۔ ان قواعد کی بنیاد عدلِ مطلق کی طرح اولین اور جاودانی مبادی پر رکھی گئی ہے۔ سابقین انھیں آسمانی، فطری یا دائمی قوانین کے نام سے یاد کرتے تھے۔ غیر مسلموں کے بھی اس بارے میں اقوال موجود ہیں۔ سب معتقد ہیں کہ یہ کلی قوانین ہر فرد، ہر ملک اور ہر زمانے میں نافذ العمل ہیں۔

اسلام اور قانونِ تحول احکام

یاد رہے کہ اسلام مذکورہ معنی کی رو سے زمان ومکان اور کیفیات واحوال کے تقاضوں کے مطابق تحول اجتہاد کے قانون کا قائل نہیں ہے۔ کیونکہ اسلام فی نفسہ اس وقت تک انہیں اہمیت نہیں دیتا جب تک ان کا تحول وتغیر عناوین، ملاکات احکام اور اندرونی و بیرونی خصوصیات کے لحاظ سے موضوعات کے تحول وتغیر کا باعث نہ بنے۔ پس ہر اس شئے کو جسے اسلام نے ممنوع قرار دیا ہے اس سے اُس وقت تک اجتناب ضروری ہے جب تک اس کا موضوع یا ملاک نہیں بدل جاتا۔ بنابریں زمان ومکان اور ان کے حوادث کو اسلامی قوانین کے تابع ہونا چاہیے نہ کہ اسلام کو ان کے تابع۔ کیونکہ اسلام کے پاس زندگی کے ہر شعبے کے لیے ایک مخصوص، موجّہ، مستعد اور مستقل راہ ہے کہ جن میں سے ہر ایک کا اپنا رنگ وروپ ہے اور ایسا مستحکم ہے کہ قابلِ تغیر وتبدّل نہیں ہے۔ اس کے تمام پیروکاروں پر واجب ہے کہ وہ زندگی کے مادی معنوی تمام شعبوں میں اپنے آپ کو اس کے مطابق ڈھالیں۔ اپنی مشکلات کو اسی کے ان فرامین اور دستورات کی بنیاد پر حل کریں جو کتابِ الٰہی اور سنتِ رسول میں موجود ہیں۔ اور انہی راہوں سے حوادث واقعہ اور جدید مسائل کا جواب تلاش کریں۔

اسلام مفاہیم حیات کا ایک ایسا مجموعہ ہے جو اس کے حقیقی نظریے کو تشکیل دیتا ہے، ہر قسم کے مسائل کے جوابات کا اس سے استنباط کیا جاسکتا ہے۔ مشکلات کو حل اور خلاؤں کو پر کیا جاسکتاہ۔ اسلام نے اانسانی افکار کو محدود کئے بغیر زندگی میں انسان کی رفتار وگفتار کو قواعد واصول کے ساتھ مشروط کیا ہے۔ اور اس طرح زندگی کو مطلوب تو جانا ہے لیکن اسے اصلی ھدف قرار نہیں دیا بلکہ اصلی ھدف جو کہ تقرب الٰہی اور معنوی درجات ہے تک پہنچنے کا ایک ذریعہ بنایا ہے۔

ب: صحیح نظریہ

صحیح اور درست نظریہ یہ ہے کہ قانونِ تحول اجتہاد کی رو سے حوادث، تحولاتِ اجتماعی اور زمان ومکان کو اسلامی احکام کے تابع قرار دیا جائے اور اسلام کو ان کے لیے معیار اور میزان بنایا جائے۔ اس نظریے کے مطابق زمان ومکان اجتہاد پر اثر انداز نہیں ہوتے

۔اس کی رعایت کی جائے۔ سب جانتے ہیں کہ شرعی احکام چند قیود وشرائط کے ساتھ موضوعات پر لاگو ہوتے ہیں۔ جب تک ان میں تبدیلی نہ آئے شرعی احکام بھی نہیں بدلتے۔ حکمِ حلال اپنے موضوع اور حکمِ حرام اپنے موضوع پر شریعتِ اسلام میں ہمیشہ کے لیے ثابت ہے۔ جس طرح معلول کا علت سے اور عرض کا معروض سے جدا ہونا ممکن نہیں ہے اسی طرح حکم کا اپنے موضوع سے جدا ہونا ناممکن ہے ۔کیونکہ موضوع حکم کے لیے منزلہ علت ہے" وحلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرام محمد حرام الی یوم القیامة" کا مفہوم بھی یہی ہے۔

ہاں اگر زمان ومکان کے تغیر وتبدل سے اصل موضوع یا اس کی کوئی خصوصیت بدل جائے تو اس صورت میں لامحالہ طور پر حکم بھی بدل جائے گا۔ کیونکہ حکم ہمیشہ موضوع کے تابع ہوتا ہے اور اسی کے گرد چکر لگاتا ہے۔ یہی وہ نظریہ ہے جسے امام خمینیؒ نے قبول کیا ہے۔

اس نظریے کے اثرات

یہ نظریہ زمان ومکان کے تحول کی وجہ سے منابع کی بنیاد پر تحولِ اجتہاد کے قانون پر استوار ہے۔ کبھی بھی کسی امر حرام کو خلافِ قانون حلال نہیں کرتا۔ ہر حرام حکم ہمیشہ کے لیے اپنے موضوع پر ثابت ہے۔ ہاں جب زمان ومکان اس کے موضوع یا ملاک کو بدل دیں تو اس صورت میں حکم بھی بدل جائے گا کیونکہ موضوع بدل گیا ہے۔

نظریہ راقم

موضوعات احکام کے تغیر میں زمان ومکان کا کردار کے متعلق مذکورہ بالا دو نظریات کی تحقیق کرنے کے بعد اب وقت آگیا ہے کہ موردِ نص اور جہاں نص موجود نہ ہو کے متعلق اپنا نظریہ بیان کیا جائے۔

ہم تحولِ زمان ومکان کی وجہ سے قانونِ تحولِ احکام کے قائل نہیں ہیں۔ لیکن اس صورت میں قانونِ تحولِ اجتہاد کے قائل ہیں جب شرعی منابع کی بنیاد پر تحولِ زمان ومکان موضوع یا اس کی خصوصیات کے تحول کا باعث بنے۔

یہ نظریہ صرف اس مورد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جس کے بارے نص خاص موجود نہ ہو۔ بلکہ عمومیت کا حامل ہے۔ وہ مورد بھی اس میں شامل ہے جس کے بارے میں نصِ خاص موجود ہو۔ کیونکہ مذکورہ بالا وضاحت کی روشنی میں اس طرح نہیں ہے کہ ایک موضوع جو کہ سابقہ زمانے میں اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ نصِ میں موجود تھا اور از روئے نصِ ایک حکم کا حامل تھا اب موجودہ زمانے میں انہی خصوصیات کے باوجود ایک ایسے حکم کا حامل ہو جو خلافِ نص ہے۔ یا سابقہ زمانے میں موضوع ایک خاص ملاک کی وجہ سے حکمِ منصوص کا حامل ہو اور اس زمانے میں موجود ہو۔ کیونکہ سابقہ زمانے میں چند خصوصیات یا مخصوص ملاک کی وجہ سے حکمِ منصوص کا حامل تھا لیکن موجودہ زمانے میں دوسری خصوصیات یا دوسرے ملاک کی وجہ سے ایک ایسے حکم کا حامل ہے جو خلافِ نص ہے۔ پس ظاہری طور پر اگر چہ موضوعِ منصوص سابقہ اور موجودہ زمانے میں ایک ہی ہے اور دو زمانوں میں دو مختلف حکموں کا حامل ہے لیکن درحقیقت آج جو موضوع موجود ہے یہ وہ موضوعِ منصوص نہیں ہے جو سابقہ زمانے میں تھا کیونکہ خصوصیات بدل گئی ہیں۔ پس اس موضوع پر جو نیا حکم لاگو ہوا ہے یہ سابقہ حکم کے مخالف نہیں ہے کیونکہ جب خصوصیات کے بدلنے کی وجہ سے موضوع بدل گیا ہے تو حکم بھی نیا لگے گا۔

ایک نکتہ

جس طرح کبھی زمان ومکان، احوال اور معاشرتی نظام کا تحوّل موضوعات کے تحول کا باعث بنتا ہے اور نتیجتاً نئے حکم کا تقاضا کرتا ہے اسی طرح کبھی منابع استنباط سے موضوع کے متعلق مجتہد کی تحقیقات کے تحوّل کا بھی باعث بنتا ہے۔ یہ بات بھی موضوع کے لیے نئے حکم کا تقاضا کرتی ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ ایک مجتہد کے لیے ایسے حالات پیدا ہو جائیں جو چند ایسی شرائط کے ساتھ مقرون ہوں جو سابقہ زمانوں میں نہیں تھے۔ شرائط وخصوصیات کا یہ اختلاف بھی ممکن ہے منابع سے احکامِ موضوعات کے متعلق مجتہد کی آج کی تحقیقات اور سابقہ تحقیقات کے اختلاف کا باعث بنے۔ نتیجتاً احکام بھی مختلف ہو جائیں گے۔ امام خمینی کا یہ فرمان کہ "آج مسائل سابقہ مسائل سے مختلف ہیں، لہٰذا اسلامی احکام بھی مختلف ہوں گے" (۵۱) بھی اس معنی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

پس وہ مشہور اشکال یہاں وارد نہیں ہوتا کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ایک موضوع سابقہ زمانے میں ایک حکم کا حامل ہو اور موجودہ زمانے میں وہی موضوع ایک دوسرے حکم کا حامل ہو۔ کیونکہ حکمِ اول شرائط موضوع کے بدلنے سے ختم ہو گیا ہے اور یہ نیا حکم اس پر لاگو ہوا ہے۔ اجتہاد تطبیقی میں یہ تحوّل زمان ومکان کے تحول کی وجہ سے ہے۔ تاکہ احکام موضوعاتِ واقعی، شرائطِ زمان ومکان اور روزمرہ کے تحولات کے ہم قدم ہوسکیں۔ اسی کی طرف امام خمینی کا فرمان اشارہ کرتا ہے جب وہ فرماتے ہیں کہ اجتہاد میں زمان ومکان دو عناصر تعیین کنندہ ہیں (۵۲) امام خمینی اجتہاد تطبیقی وتفریعی میں زمان ومکان کی دخالت پر زور دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

> آج کی پرآشوب دنیا کے اہم ترین مسائل میں سے ایک مسئلہ اجتہاد میں زمان ومکان کا کردار اور تصمیم گیری ہے (۵۳)۔

تقلید کے لیے علماء وفقہائے شیعہ نے جو زندہ مجتہد کی شرط لگائی ہے اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ وہ معاشرے میں موجود رہے اور تحولاتِ زمانہ کے ساتھ ساتھ کیفیات وخصوصیات کی تحقیق کرتا رہے تاکہ تبدیل شدہ موضوع پر جدید حکم کے لاگو ہونے کا یہ معنی نہیں ہے کہ حکم اپنے اصلی اور قدیم موضوع سے سلب ہو گیا ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ نیا حکم نئے موضوع پر لگا ہے۔ اسی معنی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے امام خمینی کہتے ہیں کہ:

> ایک مسئلہ جو کہ سابقہ دور میں ایک حکم کا حامل تھا ممکن ہے وہی مسئلہ ایک معاشرے کی سیاست، اجتہاد اور اقتصاد کی وجہ سے نئے حکم کا تقاضا کرے۔ اس معنی کے ساتھ کہ وہی موضوع اول جو ظاہری طور پر سابقہ دور سے مختلف نظر نہیں آتا اقتصادی، اجتماعی اور سیاسی روابط کی دقیق شناخت سے نئے موضوع میں بدل گیا ہو۔ نتیجتاً جدید حکم کا تقاضا کرے گا۔ (۵۴)

اسی وجہ سے ضروری ہے کہ علماء پر اجتہاد کا دروازہ کھلا رہے تاکہ زمان ومکان کے تحولات اور ان کی شرائط وخصوصیات سے آگاہ مجتہدین ان کے مطابق احکامِ الٰہی بیان کرسکیں۔ اسی بنیاد پر امام خمینی فرماتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہونا چاہیے، اسلامی حکومت میں بابِ اجتہاد ہمیشہ کھلا رہے۔ (۵۵)

مزید فرماتے ہیں ہم بابِ اجتہاد کو بند نہیں کر سکتے۔ اجتہاد ہمیشہ سے تھا اور ہمیشہ رہے گا ۵۵ (صحیفہ نور، ج ۲۱، ص ۱۸۱۔) ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

گذشتہ زمانے میں اگر بعض مسائل نہیں اٹھائے گے یا موجود نہیں تھے تو بھی آج کے فقہاء کیلئے ضروری ہے کہ وہ ان کے بارے میں سوچیں۔ (۵۶) ممکن ہے آئندہ سالوں میں زمانہ بدل جائے اور انسانی معاشرے کو اپنی مشکلات حل کرنے کے لیے اسلام کے نئے مسائل کی ضرورت پڑے لہذا علمائے اسلام کو آج سے ہی اس کی فکر کرنی چاہیے۔ (۵۷)

ہاں مجتہد کو معلوم ہے کہ شرائط زمان و مکان، عناوین، موضوعات اور ملاکات احکام جو کہ زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں شرعی منابع میں اجتہاد کو بروئے کار لاتے ہوئے ان نئے مسائل کے احکام کا استخراج کیا جا سکتا ہے۔ کبھی بھی ان احکام پر تکیہ نہیں کیا جا سکتا جن کے موضوع موجود ہیں۔ بلکہ تبدیل شدہ موضوعات کے احکام معتبر اور شرعی منابع کی بنیاد پر بیان کرنا ہے۔

اجتہاد میں کردار زمان و مکان کی چند مثالیں

اجتہاد پر زمان و مکان کس طرح اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس کی مزید تفصیل کے لیے ہم سولہ مثالوں کو نمونے کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

ا۔ فروختِ خون کا جائز ہونا

موجودہ دور میں خون کی خرید و فروخت جائز ہے حالانکہ گذشتہ زمانوں میں جائز نہیں تھی۔ حتیٰ کہ "عدم خلاف" کا ادعا کیا گیا ہے جیسا کہ کتاب "مکاسب" میں آیا ہے:

یحرم بیع الدم بلا خلاف یعنی خون کی خرید و فروخت کی حرمت میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔

البتہ گذشتہ زمانوں اور موجودہ دور میں خون کی خرید و فروخت کے متعلق یہ اختلاف اس وجہ سے ہے کہ صحتِ بیع کا انحصار اس پر ہے کہ وہ شئے جس سے معاملہ ہو رہا ہے اس کا کوئی فائدہ بھی ہو اور از نظر عقل و شرع مالیت دار بھی ہو۔ پس وہ شئے جو از نظر شرع یا عقل فائدہ مند نہ ہو اس کی خرید فروخت جائز نہیں ہے۔ بنابریں معلوم ہو جاتا ہے کہ گذشتہ زمانوں میں خون کی خرید و فروخت کیوں حرام تھی اور آج کیوں حلال و مباح ہے۔ کیونکہ سابقہ زمانوں میں خون کی کوئی مالیت اور فائدہ نہیں تھا اور عقلاً قابلِ استفادہ نہیں تھا۔ صرف کھانے اور پینے کے طور پر استعمال ہو سکتا تھا لیکن اس کا کھانا پینا حرام ہے۔ دوسرا یہ کہ موجودہ دور کی طرح اُس وقت کوئی ایسا ذریعہ موجود نہیں تھا جس سے اس کو بطور حلال استعمال کیا جا سکتا ہو۔ اسی وجہ سے ان زمانوں میں اس کی خرید و فروخت حرام تھی۔ لیکن آج خون مالیت اور اہمیت رکھتا ہے۔ میڈیکل سائنس کے ذریعے اسے مریض کے جسم میں داخل کر کے ممکن اسے بچا لیا جائے۔ لہذا اس کی خرید و فروخت حلال اور مباح ہے۔

پس خون کی خرید فروخت کے متعلق حکم کی اس تبدیلی کی وجہ یہی ہے کہ زمانے کے گزرنے کے ساتھ ساتھ موضوع کی شرائط و خصوصیات بدل گئی ہیں۔ جب موضوع بدل جائے تو حکم کا بدلنا ایک فطری امر ہے۔

اسی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ کیوں سابقہ زمانے میں حیوان کی منی کی خرید فروخت حرام تھی؟ لیکن آج اس کے جواز کے قائل ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ سابقہ زمانے میں اس کی خرید فروخت کا کوئی فائدہ نہیں تھا۔ لیکن آج ایسے وسائل موجود جن کے ذریعے اس سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ بنابریں زمانے کے گزرنے کے ساتھ موضوع از نظر خصوصیات بدل گیا ہے لہذا حکم بھی تبدیل ہو گیا ہے۔

۲۔ پوسٹ مارٹم

سابقہ زمانے میں حرام تھا لیکن آج جائز ہے۔ کیونکہ اس وقت علم سائنس کے نہ ہونے کی وجہ سے پوسٹ مارٹم کا معاشرتی فائدہ نہیں تھا۔ لیکن آج سائنس کی وجہ سے زبردست اہمیت کا حامل ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعے کئی انسانوں کی جان بچائی جا سکتی ہے۔ یاد رہے کہ بغیر پوسٹ مارٹم کے سائنس انسانی جان کی حفاظت نہیں کر سکتی۔ اسی طرح قتل کے بعض کیسز (CASES) سبب قتل معلوم نہ ہونے کی وجہ سے مشکوک ہو جاتے ہیں۔ سبب کو معلوم کرنے کے لیے پوسٹ مارٹم کرنا جائز ہے۔

۳۔ اعضائے بدن کی خرید و فروخت

مثلاً گزشتہ زمانے میں گردے اور آنکھیں وغیرہ کی خرید و فروخت حرام تھی۔ کیونکہ اس زمانے میں از نظر عقلاء اس کا کوئی حلال فائدہ نہیں تھا۔ لیکن آج اس میں فائدہ پایا جاتا ہے چونکہ ممکن ہے کہ اس طرح ایک قریب المرگ انسان کو دوبارہ زندہ یا نابینا کو بینائی دی جا سکتی ہے۔ لہذا اس کے لیے گردے اور آنکھ کی خرید فروخت جائز ہے۔

۴۔ انسان کا جدا شدہ عضو

شرعی نظر سے اس کا حکم مردار والا ہے اور وہ نجس ہے۔ اس کے ہوتے ہوئے نماز جائز نہیں ہے۔ لیکن یہ احکام اس وقت تھے جب اعضاء کی پیوند کاری ممکن نہیں تھی۔ آج ممکن ہے۔ ایک انسانی عضو کو دوسرے انسان کے بدن کے ساتھ پیوند کیا جا سکتا ہے۔ لہذا اس وقت نہ اس پر عنوانِ میت صدق کرے گا نہ حکمِ نجاست لگے گا۔ بلکہ دوسرے انسان کا ایک پاک عضو شمار ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ موضوع از لحاظ خصوصیات تبدیل ہو گیا ہے لہذا حکم بھی بدل جائے گا۔

۵۔ گھوڑوں پر زکوٰۃ

اوائل اسلام میں گھوڑا ان نو چیزوں میں سے نہیں تھا جن پر زکوٰۃ واجب ہے۔ لیکن حضرت علیؑ نے اپنے دور خلافت میں کسی مصلحت کی بنا پر ولایت شرعی کو استعمال کرتے ہوئے اس پر زکوٰۃ واجب کر دی۔

آپ کے بعد والے زمانے کے فقہائے نے اس سے دو قسم کا حکم اخذ کیا ہے۔

الف: مستحب۔

ب: واجب۔

بہر حال یہ حکم معاشرے کے ضرورت و عدم ضرورت کے پیش نظر بدلتا رہتا ہے۔ بنابریں بوقت ضرورت ولی شرعی دوسرے موارد پر بھی زکوٰۃ لگا سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام نے شرعی حاکم کو بہت زیادہ اختیارات دے رکھے ہیں۔ مزید تفصیل کے لیے

آیۃ اللہ العظمیٰ نائینی کی کتاب ''تنبیہ الامۃ'' کی طرف رجوع کریں۔

۶۔بعض روایات کے مطابق اسلامی ممالک میں پناہ لینے والی اہل کتاب کے اموال یا ان کی تعداد کے حساب سے جزیہ قرار دیا گیا ہے۔(۵۸) نیز بعض دوسری روایات کے مطابق جزیہ کے علاوہ ان سے کوئی اور چیز نہیں لی جا سکتی۔لیکن آج تغییر شرائط کی وجہ سے تعداد افراد اور اموال دونوں کے حساب سے جزیہ لیا جا سکتا ہے۔حتیٰ کہ جزیہ کے ساتھ ساتھ کسی دوسرے عنوان سے بھی ان سے مال لینا جائز ہے۔بشرطا اس کے اخذ کرنے پر قدرت رکھتے ہوں۔کیونکہ اُس دور میں اسلامی حکومت صرف ان کی جان کی حفاظت کی ضامن تھی لیکن آج حاکم اسلام پر حفظِ جان کے علاوہ دوسرے مادی اور معنوی امکانات کی ذمہ داری بھی ہے۔

۷۔کئی بار کہہ چکے ہیں کہ خوبصورت اور پرکشش آواز چاہے انسان کی ہو یا غیر انسان کی فی نفسہ حرام نہیں ہے۔روایات کی تحقیق کے بعد جو چیز سامنے آئی ہے وہ یہ ہے کہ وہ موسیقی حرام ہے جو لیالی حمراء کے عنوان سے راتوں کو برپا کی جاتی ہے۔یہ وہ موسیقی ہے جو ابن امیہ اور ابن عباس کے زمانوں میں رائج تھی۔اُس حرمت موسیقی کی وجہ یہ ہے کہ اس میں منفی اثرات بھی موجود تھے مثلاً اہل فسوق وگناہ گاروں کی طرز اور لہجے کا ہونا،غلط قسم کے الفاظ کا استعمال،رقص وسرور اور بزم مےکشی میں عورتوں اور مردوں کا اجتماع وغیرہ اسی وجہ سے روایات میں اس کی حرمت کا حکم بتایا گیا ہے۔آج جبکہ ایران میں اسلامی حکومت قائم ہو چکی ہے مذکورہ منفی اثرات ختم ہو چکے ہیں۔بلکہ اس کے برعکس مثبت اثرات پائے جاتے ہیں۔مثلاً صحیح،معقول اور پسندیدہ لہجے میں گانا،اخلاقی،عرفانی،ثقافتی،اجتماعی،تربیتی اور مذہبی جیسے بلند مفاہیم اور کلمات کا ہونا۔لہٰذا اس کی حرمت کا حکم نہیں دیا جا سکتا چونکہ موسیقی کی شرائط اور خصوصیات کا زمانے کے ساتھ ساتھ بدل جانا تعدد موضوع کا باعث بنتا ہے۔پس جب موضوع بدل گیا ہے تو لامحالہ حکم بھی بدل جائے گا۔پس یہ اعتراض بے جا ہے کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کل موسیقی حرام تھی آج حلال ہو گئی ہے۔کیونکہ اُس دور میں بعض ایسی خصوصیات کی وجہ سے حرام تھی جو آج موجود نہیں ہیں بلکہ بدل چکی ہیں۔

۸۔آلاتِ شطرنج کی خرید وفروخت

سابقہ دور میں آلاتِ شطرنج معمولاً قمار بازی اور جوئے کے لئے استعمال ہوتے تھے۔اس لئے ان کی خرید وفروخت حرام تھی۔لیکن آج اگر تقویت ریاضت اور فکری ورزش کے لیے ہو، جوا اس میں نہ ہو تو ہمارے نزدیک اس کی خرید وفروخت بلااشکال ہے۔کیونکہ وقت کے ساتھ خصوصیات موضوع بدل گئی ہیں۔لہٰذا حکم کا بدلنا بھی فطری ہے احادیث میں جو لفظ شطرنج آیا ہے یہ حکم کے لیے کوئی موضوعیت نہیں رکھتا۔بلکہ یہ تو بعنوان مشیر ہے جس طرح کہ آپ کہتے ہیں۔اکرم ھذا المجالس (اس بیٹھنے والے کی عزت کر) یہاں وجوب اکرام کے لیے جالس (یعنی بیٹھنا) موضوعیت نہیں رکھتا بلکہ خود وہ شخص حکم کے لیے موضوعیت رکھتا ہے جو بیٹھا ہے۔یہ آپ نے جالس کہا ہے اس سے آپ کا مقصد صرف اس شخص کو معین کرنا ہے۔

۹۔مجسمہ سازی

مجسمہ سازی سابقہ زمانے میں حرام تھی۔کیونکہ مجسمہ بنا کر ایک مخصوص مکان جو کہ ھیاکل کے نام سے موسوم ہوتا اس میں رکھ

دیتے اور اس سے مدد طلب کرتے تھے۔ پھر آہستہ آہستہ ترقی کرتے ہوئے بتوں کی شکل میں بنانے جانے لگے اور لوگ وقت عبادت انھیں خدا کا شریک ٹھہرانے لگے۔ مختصر یہ کہ یہ کام فقط انحرافی اور غیر شرعی فعل رہ گیا۔ لیکن آج اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ چونکہ اب یہ فن کی شکل اختیار کر چکی ہے۔ اس میں روشن دلان کے لیے تعلیم کا عنصر پایا جاتا ہے۔ اور ناپسندیدہ اور مذموم ملاک موجود نہیں ہے۔

۱۰۔ نجوم

علمِ نجوم سابقہ زمانے میں حرام تھا۔ کیونکہ اس دور کے لوگ معتقد تھے کہ ستارے حادثاتِ عالَم میں مستقلاً اثر انداز ہوتے ہیں۔ وہ اس کے بھی قائل تھے کہ ستارے قدیم ہیں۔ لیکن آج اس کے جواز کا قائل ہوا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس وقت یہ علم شرک اور انحرافات سے مبرا ہو چکا ہے۔ بلکہ معرفتِ خدا میں اضافہ کا باعث بنتا ہے۔ بنابریں خصوصیاتِ موضوع جب بدل چکی ہیں تو لامحالہ حکم بھی بدل جائے گا۔

۱۱۔ سیاہ لباس کا پہننا

روایات کی رو سے گذشتہ دور میں سیاہ لباس پہننا حرام تھا۔ ان میں سے چند روایات ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

لاتلبسوا السواد فانه لباس فرعون۔ (۵۹)

سیاہ لباس نہ پہنو کیونکہ یہ فرعون کا لباس ہے۔

لاتصل فی ثوب اسود۔ (۶۰)

سیاہ لباس میں نماز مت پڑھو۔

لایکفن المیت بالسواد۔ (۶۱)

میت کو سیاہ کفن مت پہناؤ۔

لایحرم فی الثوب الاسود۔ (۶۲)

سیاہ کپڑے سے احرام بن باندھو۔

سیاہ لباس پہننے سے اس لیے منع کیا گیا تھا کیونکہ یہ شہ زوری اور کبریائی کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ ظالم اور ستمگر اسے پہنا کرتے تھے۔ اسلام سے پہلے فراعنہ اور اسلام میں عباسی اسی وجہ سے اسے پہنا کرتے تھے۔ جب ہم تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو پتا چلتا ہے کہ جرمن راہنما ہٹلر اور اٹلی کے راہنما فاشیم موسولینی کی فوج کا یہی لباس تھا۔ لیکن آج سیاہ لباس پہننے کی وجہ خشونت اور کبریائی نہیں ہے بلکہ اب تو یہ تواضع اور وقتِ مصیبت اظہارِ سوگواری کے لیے پہنا جاتا ہے لہٰذا ممنوع نہیں ہے۔ پس سیاہ لباس کے پہننے سے مذکورہ بالا وجوہات کے بنا پر منع کیا گیا تھا۔

۱۲۔ چند روایات جو کہ دلالت کرتی ہیں کہ تحول زمان کے ساتھ موضوعات احکام بدل جاتے ہیں۔

روایت علی بن اسباط میں آیا ہے کہ سفیان عیینہ نے امام صادق علیہ السلام سے کہا کہ حضرت علی علیہ السلام تو سخت اور سادہ لباس زیب تن کرتے تھے جبکہ آپؑ نازک، سفید اور نرم لباس پہنتے ہیں۔ آپؑ نے جواب میں فرمایا:

ویحک ان علیا (علیہ السلام) کان فی زمان ضیق فاذا اتسع الزمان فابرار الزمان اولی بہ (۶۳)

حضرت علیؑ اس دور میں تھے جب لوگ فقر و تنگ دستی کی زندگی گزار رہے تھے۔ جبکہ آج ایسا نہیں ہے۔ لوگوں کے حالات اچھے ہو گئے ہیں پس جب حالات بہتر ہو گئے ہیں تو نیک افراد سب سے زیادہ سزاوار ہیں۔

حماد بن عثمان روایت کرتے ہیں کہ میں امام صادقؑ کی خدمت میں موجود تھا کہ ایک شخص نے آپؑ سے کہا کہ حضرت علیؑ کھر درا اور سادہ لباس پہنتے تھے۔ اور آپ خوبصورت اور نرم لباس پہنتے ہیں۔ آپ نے فرمایا:

ان علی بن ابی طالب کان یلبس ذلک فی زمان لاینکر ولو لبس مثل ذلک الیوم لشھر بہ فخیر لباس کل زمان لباس اھلہ (۶۴)

علی ابن ابی طالبؑ اس دور میں یہ لباس پہنتے تھے۔ جب ایسا لباس قابلِ اعتراض نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اگر آج بھی ویسا لباس پہن لیا جائے تو جگ ہنسائی کا باعث بنے گا۔ ہر دور میں بہترین لباس وہی ہے جو اس دور کے لوگ پہنتے ہیں۔

سفیان ثوری روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت امام صادقؑ کو خوبصورت لباس پہنے ہوئے دیکھا تو کہا کہ آپ کے آباء تو ایسا لباس نہیں پہنتے تھے بلکہ سادہ اور کھر درا لباس پہنتے تھے۔ جواب میں آپؑ نے فرمایا:

ان آبائی کانوا یلبسون ذلک فی زمان مقفر مقصر وھذا زمان قد ارخت الدنیا عزالیھا فاحق اھلھا بھا ابرارھم۔ (۶۵)

میرے آباء اس وقت ایسا لباس پہنا کرتے تھے جب فقر اور تنگدستی کا غلبہ تھا آج روزی کشادہ ہو چکی ہے۔ پس نیکوکار اہل زمان سے سزاوارتر ہیں کہ وہ اچھا لباس پہنیں۔

۱۳۔ بنجر اراضی کی آبادکاری

''من احیا مواتاً فھی لہ (۶۶) کی رو سے جس قدر کوئی شخص بنجر اراضی کو آباد کرے گا وہ اس کی ملکیت میں آجائے گا اگرچہ اس میں معاشرے کے لیے مصلحت نہ ہو۔ اور عوام اور حکومت کے لیے محدودیت کا باعث بنے۔ اس حدیث کے تمسک کرتے ہوئے کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ بنجر زمین کو آباد کرنے والا کسی شرط و شروط کے بغیر اس کا مالک بن جائے گا حتیٰ کہ معاشرے کے اجتماعی و اقتصادی تغیرات کے باوجود بھی۔ اسی طرح ان افراد کے لیے بھی جو مالی لحاظ سے بہت مضبوط ہیں اور اپنے وسائل کے ذریعے حساس علاقوں کی وسیع زمین کو آباد کر کے اپنے قبضہ میں لا سکتے ہیں۔ نتیجتاً وہ افراد جن کے پاس امکانات نہیں ہیں وہ اس سے محروم ہو جائیں گے۔ باوجود اس کے کہ اجتماعی اور معاشرتی عوامل اس کلی قانون کی تشریع میں دخالت رکھتے ہیں۔ موجودہ دور میں جبکہ مکانوں اور زمین کی مشکل ایک اجتماعی دشواری ہے۔ کیا مذکورہ حکم حکمتِ تشریع کے منافی نہیں ہے؟ کیا نقضِ غرض لازم نہیں آتا۔

صاحب مفتاح الکرامہ کا کلام

بنجر زمین کے متعلق بحث کرتے ہوئے آیۃ اللہ عاملی اپنی کتاب ''مفتاح الکرمۃ'' (ج ۷، ص ۳) میں لکھتے ہیں:

والمیت منھا ای الاراضی یملک بالاحیاء باجماع الامۃ اذا خلت عن الموانع۔۔۔۔۔۔۔

ولان الحاجۃ تدعوا الی ذلک وتشتد الضرورۃ الیہ لان الانسان لیس کالبھائم بل ھو مدنی بالطبع لابدلہ من مسکن یاوی الیہ وموضوع یختص بہ فلو لم یشرع لزم الحرج العظیم بل تکلیف مالا یطاق۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ بیشتر فقہاء کی طرح اس فقیہ اعظم کے نزدیک بھی اس قانون کلی کی تشریع میں اجتماعی اور معاشرتی عوامل دخیل ہیں۔ البتہ انھوں نے موضوع یعنی (بنجر زمین) کے بیرنی تغیر وتبدیل کی طرف توجہ دیے بغیر اس نظریہ کو اخذ کیا ہے۔ نیز معاشرے پر حاکم اقتصادی اور اجتماعی امور کا بھی خیال نہیں کیا۔ اسی طرح ان امور کا بھی لحاظ نہیں کیا جو روایت کے زمانہ صدور میں پائی جاتی تھیں۔ کیونکہ اس دور کے لوگ فطری طور پر عادی اور محدود مقدار میں بنجر زمین کو آباد کر کے اپنی ملکیت میں لے آتے تھے نہ کہ آج کی طرح حریصانہ طور پر غیر محدود پر نظر رکھتے تھے۔ عناصر خاصہ استنباط یعنی روایت میں اگرچہ یہی معنی ملتا ہے۔ لیکن ہر صورتہم اس طرح اس کے ساتھ ملتزم نہیں ہو سکتے کیونکہ سب جانتے ہیں کہ جعل احکام احکام کی علت اور عامل حفظِ جامعہ کے عامل اور مصالح بشری کی طرح ہے۔ بنابریں تصحیح وتقیید حکم کی راہیں ہموار ہیں۔ کیونکہ علت جس طرح باعثِ وسعت ہوتی ہے اسی طرح بھی باعث تقیید بھی ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ اطلاق دلیل کے ساتھ تمسک کرتے ہوئے یہ حکم نہیں لگا سکتے کہ بنجر زمین کو آباد کرنے والا بغیر کسی قید وشرط کے اس کا مالک ہو جاتا ہے کیونکہ اولاً یہ حکم اجتماعی اور معاشرتی عوامل کے منافی ہے۔

ثانیاً حدیث میں اُس وقت کے شرائط اور مقتضیات کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ لہذا انہی شرائط کے ہوتے ہوئے قابل عمل ہے نہ کہ موجودہ شرائط میں۔

ثالثاً جیسا کہ مکرراً کہہ چکے ہیں کہ احکام الٰہی اپنی خاصیت کے لحاظ سے ثابت اور نا قابل تغیر ہیں۔ لیکن ان کا دارومدار موضوعات پر ہے۔ بنابریں اگر موضوع یا اس خصوصیات میں کوئی تبدیلی آجائے تو دوسرے احکام اس پر لاگو ہوں گے کہ ان جدید موضوعات کے احکام بھی اسلام نے بیان کئے ہیں۔ مذکورہ فرض میں اجتماعی اور اقتصادی عوامل موضوع کے تغیر کا باعث بنے ہیں لہذا حکم بھی بدل جائے گا۔ بنابریں اطلاقِ دلیل کے ساتھ تمسک کرتے ہوئے بنجر زمین کو آباد کرنے والے کی مالکیت کو قید وشرط کے بغیر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

۱۴۔ منصوبہ بندی

سابقہ دور میں ممنوع تھی اور اس پر روایت ''**تنا کحوا وتنا سلوا فانی اباھی بکم الامم یوم القیامۃ ولو بالسقط**'' (۶۷) دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ اس وقت آبادی کم تھی۔ معاشرتی ضروریات آسانی سے پوری ہو جاتی تھیں۔ لیکن جہاں آبادی زیادہ ہو اور منصوبہ بندی پر عمل نہ کرنا خلاف مصلحت ہو۔ مثلاً حکومت ثقافتی، اجتماعی اور اقتصادی ضروریات پوری کرنے سے قاصر ہو۔

یا اقتصادی، صنعتی، فرہنگی و ثقافتی اور اجتماعی ترقی آبادی کے اضافے کی متحمل نہ ہو سکتی ہو تو منصوبہ بندی کے جواز کے قائل ہو سکتے ہیں۔

۱۵۔ ذخیرہ اندوزی

اصلاحِ معاشرہ اور رفاہ عامہ کے جملہ امور میں سے ایک مسئلہ ذخیرہ اندوزی کا بھی ہے۔ روایات کی رو سے گندم، جو، کھجور اور انگور کے علاوہ دوسری اشیاء کا ذخیرہ کرنا جائز ہے۔ اگر چہ وہ اشیاء بھی لوگوں کے لیے اتنی ہی ضروری ہوں جس طرح گندم وجو وغیرہ ضروری ہیں۔

لیکن آج اس نظریہ کے قائل نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ مجموعہ روایات جو کہ جواز پر دلالت کرتی ہیں ان سے صرف نظر بھی کر لی جائے تو بھی کہہ سکتے ہیں کہ حکمِ احتکار (یعنی ذخیرہ اندوزی) کا ملاک و معیار معاشرے اور لوگوں کو تنگ دستی اور اقتصادی سختیوں سے نجات دینا ہے۔ یہ صرف تعبدی ملاک نہیں ہے۔ کلامِ علیؑ سے مکمل طور پر اس کا استفادہ ہوتا ہے۔ حضرت علیؑ ذخیرہ اندوزی کی روک تھام کے لیے مالک اشتر کو لکھتے ہیں "وذلک باب مضرۃ العامۃ" حضرت علیؑ اپنے کلام میں ذخیرہ اندوزی کو رفاہ عامہ کے منافی اور لوگوں کے لیے نقصان دہ قرار دیتے ہیں۔

ہم کیسے ذخیرہ اندوزی کے حکمِ حرمت کو روایت میں ذکر شدہ عناوین (یعنی گندم، جو، انگو، کھجور) کے ساتھ مخصوص کر سکتے ہیں حالانکہ ان میں بعض تو نسل انسانی کی بقاء میں کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی۔ اور مقابلۃً چند چیزیں ایسی بھی ہیں جو انسانی زندگی کے لیے ضروری ہیں۔ مثلاً ادویات وغیرہ اور ان کی ذخیرہ اندوزی کے وقت حرمت کا حکم نہ لگائیں۔ پس اگر کسی وقت کسی شئے کی ذخیرہ اندوزی مصالح عامہ کے منافی ہو جائے تو حاکم اسلام اس پر حرمت کا حکم لگا سکتا ہے۔ اگر چہ وہ ایسی اشیاء میں سے ہو جن کا ذکر روایات میں نہ آیا ہو۔ اسی وجہ سے بعض فقہا مثلاً شیخ طوسی اور ابن حمزہ نے کتاب "وسیلہ" میں روایت میں ذکر شدہ چیزوں پر چند اور چیزوں کا اضافہ کیا ہے۔ یہ اختلاف ہمارے نظریے کی تائید کرتا ہے۔ بنابریں ذخیرہ اندوزی کے حکمِ حرمت کو چار، پانچ یا چھ مقامات میں منحصر نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ یہ تو ملاک و معیاد کے موافق بھی نہیں ہے۔ ذخیرہ اندوزی کے متعلق اختلاف فقہاء کا سبب اختلاف روایات ہے جو کہ محتاج بیان نہیں ہے۔ کیونکہ صدورِ روایات کے دور کی مالی و اقتصادی حالات کی تحقیق سے سبب اختلاف معلوم کیا جا سکتا ہے۔ روایات میں جو یہ چار موارد ذکر کیے گئے ہیں اس کی وجہ یہ تھی کہ اس دور میں زیادہ تر استعمال انہی چار چیزوں کا ہوتا تھا۔ لہذا اس وقت کے لوگوں کی ضروریات کے پیش نظر ہمارے ائمہ علیہم السلام نے انہی اشیاء کی ذخیرہ اندوزی کے متعلق حکم بیان فرمایا۔ نہ کہ حکم کے لیے یہ اشیاء کوئی خصوصیت رکھتی ہیں۔ بلکہ یہ تو ائمہ علیہم السلام نے ذخیرہ اندوزی کا ایک مصداق بیان فرمایا ہے۔ پس غذائی مواد، ادویات، عمارتی سامان اور تمام لوازمات زندگی احتکار کے اس حکم میں شامل ہیں۔

۱۶۔ انفال

روایات میں ملتا ہے کہ انفال یعنی چراگاہیں، جنگل، دریا، پرندے اور جانور وغیرہ شیعوں کے لیے مباح و حلال ہیں۔ انسان کی اقتصادی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں بہت زیادہ تاثیر رکھتے ہیں۔ لہذا اس کو مدنظر رکھتے ہوئے آج جبکہ اقتصادی روابط کے تمام

وسائل تولید بدل چکے ہیں۔ ہم روایات کے ساتھ تمسک کرتے ہوئے مذکورہ بالا اشیاء کے متعلق یہ حکم لگا سکتے ہیں کہ بغیر کسی قید و شرط کے ان اشیاء میں تصرف کرنا جائز ہے۔ حتیٰ کہ اس شخص کے لیے بھی جو اپنے وسائل کو بروئے کار لاتے ہوئے ان سے استفادہ کرتا ہو۔ حالانکہ اس پر ایسے اثرات مرتب ہوتے ہیں کہ جن کے ہم متحمل نہیں ہو سکتے۔ مثلاً

الف: ان مراکز کی نابودی جو زندگی کی حفاظت و سلامتی کے ضامن ہیں۔

ب: بہت سے موجودات کے خاتمے کا خوف۔

ج: دوسروں سے فعالیت اقتصادی کے حق کا سلب ہونا۔

د: بہت بڑی سرمایہ داری کا وجود میں آنا۔

ھ: اجتماعی مصالح کے مفقود ہونے کا خوف اور اختلال نظام۔

البتہ یہ تو اس وقت ہے جب ہم ادلّہ کے زمانِ صدور کی شرائط سے صرف نظر کر لیں جو دلالت کرتی ہیں کہ انفال شیعوں کے لیے مباح ہے۔ اور اگر اُن شرائط کو مدنظر رکھیں اور کہیں کہ اطلاقِ ادلّہ صرف انھی کے ساتھ مخصوص ہے تو آسانی سے حکم لگا سکتے ہیں کہ انفال میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ روایات جو انفال کو لوگوں کے لیے مباح قرار دے رہی ہیں ان کے زمانہِ صدور میں جس شخص کے پاس ابتدائی وسائل مثلاً تیشہ یا کلہاڑا وغیرہ تھے۔ وہ انفال سے اپنی ضروریات کے مطابق استفادہ کرتا تھا۔ اس وقت جتنا بھی کوئی تصرّف کر لیتا اس سے زندگی اور معاشرے کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا تھا۔ لیکن آج جبکہ جدید وسائل پیدا ہو چکے ہیں تھوڑے سے وقت میں پورے جنگل کا صفایا کیا جا سکتا ہے اور دوسروں کو اس سے استفادہ کرنے سے محروم کیا جا سکتا۔ لہٰذا اس قسم کے تصرف کو ادلّہ جواز میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔

کلامِ امام خمینی

اسی مطلب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے امام خمینیؒ کہتے ہیں:

> انفال جو کہ شیعوں پر حلال کیا گیا ہے، کیا آج بھی شیعہ کی سلامتی کا موجب ہے اسے نابود کر دیں، کروڑوں انسانی جانیں خطرے میں ڈال دیں اور کسی کو بھی انھیں روکنے کا حق نہ ہو۔

بہرحال انفال جو کہ موضوع حکم ہے۔ اس دور کے انفال اور موجودہ دور کے انفال میں ظاہری طور پر کوئی فرق نہیں ہے۔ لیکن اس کا حکم دونوں زمانوں میں مختلف ہے۔ سابقہ زمانے میں انفال میں تصرف جائز تھا لیکن آج جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ موضوع کی خصوصیات بدل گئی ہیں۔ جو حکمِ سابق کا موضوع تھا وہ اس موضوع کا غیر ہے جس پر اسی وقت حکم لگ رہا ہو ہے۔ کیونکہ موضوع کی اندرونی خصوصا بدل گئی ہیں اور جس طرح موضوع کی اندرونی خصوصیات کا تغیر حکم کو بدل دیتا ہے اسی طرح بیرونی خصوصیات بھی حکم کو بدل دیتی ہیں۔

انواع تغیر

۱۔ اندرونی تغیر۔ مثلاً کتے کا نمک کی کان میں گر کر نمک میں تبدیل ہو جانا۔ نجس پانی کا بخارات میں تبدیل ہونا، انسانی خون کا مچھر کے بدن کا جزء بن جانا یا شراب کا سرکہ میں تبدیل ہو جانا۔ ان تغیرات میں حکم بھی بدل جائے گا۔ اس میں بحث کرنے کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔

۲۔ بیرونی تغیر۔ مثلاً موضوع کی نسبت سے اجتماعی یا اقتصادی روابط تبدیل ہو جائیں اس طرح کہ موضوع کی نسبت سے سابقہ اجتماعی یا اقتصادی روابط حاکم نہ رہیں۔ حکم کے لحاظ سے یہ بھی پہلی صورت کی مثل ہے یعنی اندرونی تغیر کی مثل۔ پس دونوں صورتوں میں حکم کی نظریں موضوع پر ہوتی ہیں۔ اگر موضوع اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ قائم ہے تو حکم میں بھی کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوگی۔ لیکن اگر موضوع یا اس کی خصوصیات بدل گئیں تو حکم بھی بدل جائے گا۔ پس موضوع کے بیرونی تغیرات میں اگر چہ وہ ظاہری طور پر نظر نہ بھی آ رہے ہوں حکم الٰہی بدل جائے گا۔ کیونکہ موضوع اگر چہ ظاہری طور پر نہیں بدلا لیکن اس کی بعض خصوصیات بدل گئی ہیں اور یہ تغیر خصوصیات تغیر حکم کا باعث بنتا ہے۔ یہاں سے اچھی طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ کیوں سابقہ دور میں انفال شیعوں کے لیے حلال تھے اور ہر شخص اپنے عادی وسائل کے ساتھ ان سے اپنی ضرورت کے مطابق استفادہ کر سکتا تھا۔ لیکن آج ان کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ جدید وسائل کے ساتھ ان سے استفادہ کریں۔ نیز یہیں سے یہ بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ کیوں سابقہ دور میں ہم معدنیات کا مالک اس شخص کو قرار دیتے تھے جس کی ملکیت میں وہ پائی جائیں۔ لیکن آج ہم معدنیات کو ملکیت اور مالک کے تابع قرار نہیں دیتے۔ سابقہ زمانے میں سیاسی اور اقتصادی روابط معاشرے پر اثر انداز نہیں ہوتے تھے۔ لہذا معدنیات پر بھی وہی حکم لاگو ہوتا تھا۔ لیکن آج اسلامی حکومت کے قائم ہو جانے کی وجہ سے حکم بدل گیا ہے۔ بنابریں اگر زمانے کے گزرنے کے ساتھ ساتھ موضوع میں تغیر واقع ہو جائے تو فطری طور پر حکم بھی بدل جائے گا۔ جو کہ معدنیات کا ملک اور مالک کے تابع نہ ہونا ہے بلکہ وہ قومی دولت شمار ہوگی۔ لہذا امام خمینی کا یہ فتوی دینا کہ معدنیات ملکیت اور مالک کے تابع ہیں اس دور کے اجتماعی اور اقتصادی حالات بدل گئے تو انھوں نے فرمایا کہ اگر فرضاً معدنیات کسی شخص کی ذاتی ملکیت کی حدود میں آتے ہوں تو بھی یہ اس کی ملکیت نہیں قرار پائیں گے۔ کیونکہ یہ قومی دولت ہے۔

صاحب جواہر کا کلام

تلاش کرنے سے معادن کی جواز حملک کی ادلہ بیان کرتے ہوئے شیخ محمد حسن نجفی اپنی کتاب ''جواہر الکلام'' (ج ۳۸، ص ۱۰۸) میں لکھتے ہیں:

> اس وجہ سے کہ لوگوں کو ان میں سے بعض کی اتنی شدید ضرورت ہے کہ ان کی زندگی ان پر موقوف ہے جس طرح کہ ان کی زندگی پانی اور حرارت پر موقوف ہے۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ اس فقیہ اعظم کے نزدیک بھی مذکورہ حکم میں اجتماعی مصالح دخیل ہیں۔

کلامِ مختصر

گذشتہ مطالب کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ اسلام کے حقیقی نظریات کا درج ذیل دو نکات میں خلاصہ کرنا ممکن ہے۔

۱۔ احکامِ الٰہی اپنی ماہیت میں ثابت و مستحکم ہیں اور کسی وقت بھی ان میں تغییر پیدا نہیں ہو سکتا۔ لیکن معلوم ہونا چاہیے کہ وہ مخصوص موضوعات کے حامل ہیں۔ انہی کو دیکھتے ہوئے شارع مقدس نے احکام جعل کئے ہیں۔ بنا بریں جب تک تغییر زمان کی وجہ سے موضوعات کی اندرونی یا بیرونی خصوصیات میں تبدیلی نہ آئے اس وقت تک احکام بھی نا قابل تغیر ہیں۔ اگر وقت کے ساتھ ساتھ سیاسی، اجتماعی اور اقتصادی عوامل کی وجہ سے ان کی اندرونی یا بیرونی خصوصیات بدل جائیں تو ان پر نئے احکام لاگو ہوں گے۔ یہ مطلب ان موازین کے مطابق ہے جو اسلام نے خود معین کئے ہیں۔

۲۔ دو کلمات، سنتی و پویا

علمی مراکز کے علماء و محققین توصیفِ فقہ کے متعلق دو نئے کلمات استعمال کرنے لگے ہیں۔ بعض نے فقہ کو سنتی اور بعض نے فقہِ پویا سے تعبیر کیا ہے۔ لہٰذا مناسب ہے کہ اس کی پہلے وضاحت کر دی جائے۔ کیونکہ بہت سے مقامات پر علماء معنی و مفہوم میں بحث کرنے کی بجائے الفاظ میں الجھے رہتے ہیں۔ وہ علماء جنھوں نے اس کے متعلق اظہار نظر کیا ہے اور شدید اختلافات پیدا کئے ہیں عموماً منطقی بحثوں کو پڑھ چکے ہیں اور دو موضوعات کے درمیاں موجود تناقض کی شرائط سے واقف ہیں لیکن اس کے باوجود افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ جب بعض متعلقہ مسائل سے سامنا ہوتا ہے تو بسا اوقات اپنے علم سے فائدہ نہیں اٹھاتے۔ اس کی مراعات کئے بغیر دو لفظوں کے درمیان تناقض کا حکم لگا دیتے ہیں کہ جن میں حقیقتاً تناقض ہوتا نہیں ہے۔ نتیجتاً ہر لفظ کے طرفدار دوسرے کے ساتھ الجھ پڑتے ہیں۔ درحالانکہ ان دو لفظوں کے معنی و مفہوم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

منجملہ ان میں سے دو لفظ سنتی اور پویا بھی ہیں۔ ان دو لفظوں کو بعض نے متناقض اور متضاد قرار دیا ہے۔ لیکن ان کے معانی و مفہوم کی تفصیلی تحقیق کے بعد معلوم ہو جاتا ہے کہ ان کے درمیان کسی قسم کا تناقض و تضاد نہیں پایا جاتا۔ بلکہ منطق کی نِسَب اربعہ میں سے ان میں ایک جہت سے تساوی اور ایک جہت سے تباین کی نسبت ہے کہ جن کی وضاحت اثنائے بحث میں آئے گی۔ اور معلوم ہو جائے گا کہ جس معنی کا فقہ پویا کے طرفداروں نے ارادہ کیا ہے فقہ سنتی کے طرفداروں کی بھی وہی مراد ہے۔ یعنی دونوں کا مقصود ایک ہے اختلاف نہیں ہے۔ البتہ ہمارا مقصد یہ نہیں ہے کہ از روئے فقہِ اجتہادی حکومتی اور معاشرتی مسائل اور مشکلات کو حل کرنے کے لیے ان دو نظریات کو کالعدم قرار دے دیا جائے۔ لیکن ہم کہنا یہ چاہتے ہیں کہ علمی مسائل کے تجزیہ و تحلیل اور استدلال اور طرف مقابل کی مراد کو سمجھنے کی بجائے مبہم اور غیر واضح اصطلاحات سے تمسک نہیں کرنا چاہیے۔ نہ ہی ایک دوسرے کو مختلف عناوین کے ساتھ متہم کرنا چاہیے۔ کیونکہ نہ ہی اس کا کوئی فائدہ ہے اور نہ ہی اس سے کوئی عقدہ کشائی ہوگی۔

بہر حال غیر دینی مراکز کے برعکس دینی علماء و محققین کے درمیان سنتی اور پویا کی دو اصطلاحیں بہت پرانی ہیں۔ کیونکہ فقہِ سنتی کے مقابلے میں فقہِ پویا بمعنی منفی کہ جس کے ہم قائل نہیں ہیں کے دو معانی و مفہوم ہیں، ایک مفہوم عام اور دوسرا مفہوم خاص۔ سابقہ زمانوں

میں فقہِ پویا بمعنی عام کو مصالحِ مرسلہ بمعنی عام اور فقہ پویا بمعنی خاص کو مصالحِ مرسلہ بمعنی خاص کے ساتھ تعبیر کیا جاتا تھا۔ مصالحِ مرسلہ بمعنی عام (۶۸) کی تاریخ زمانہ اصحاب اور مصالحِ مرسلہ بمعنی خاص (۶۹) کی تابعین کے آخری ایام سے جاملتی ہے۔ (۷۰)

بہر حال ان پرانی اور نئی اصطلاحات میں فرق یہ ہے کہ پرانی اصطلاحات پرانی ہونے کی وجہ سے علماء نے ان پر بہت سی علمی تحقیقات کی ہیں جس سے ان کی حدود و قیود اور مفاہیم واضح ہوئے ہیں۔ لیکن نئی اصطلاحات نئی ہونے کی وجہ سے بہت سی پیچیدگیوں کی حامل ہیں۔ لہٰذا ضروری سمجھتا ہوں کہ ان دو اصطلاحات (پویا و سنتی) کو زیر تحقیق لاؤں تاکہ معلوم ہو جائے کہ کس صورت میں ان میں تضاد پایا جاتا ہے اور کس صورت میں نہیں۔

مفہوم اصطلاح پویا۔

اصطلاح پویا کے دو معانی ہیں۔ اہل تشیع کے نزدیک ان میں سے ایک منفی اور دوسرا مثبت ہے۔

ا۔ منفی معنی:۔ یہ ہے کہ ذاتی رائے و فکر اور اس مصلحت اندیشی کی بنیاد پر احکام بیان کرنا جو معتبر، شرعی اور عقلی ملاکات پر مبتنی نہ ہو۔ اصولاً یہ فقہ ہے ہی نہیں کہ ہم اسے فقہ کے عنوان سے قبول کریں۔ کیونکہ فقہ کا سرچشمہ وحی ہے نہ انسانی افکار۔

اگر فقہ پویا کے طرفداروں کی مراد یہی معنی ہے تو نہ اس کے ہم پہلے قائل تھے نہ کبھی قائل ہوں گے۔ کیونکہ اصولاً جدید مسائل کے حل کے لیے ایسی تشریع احکام کی احتیاج نہیں ہے۔ جس طرح استنباط احکام کے وقت ظنی منابع مثلاً قیاس، استحسان، اجتہاد بالرائے، مصالح مرسلہ، قاعدہ استصلاح اور شریعت سلف کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ حوادث واقعہ کے استنباطِ احکام کے وقت قضایا اور موضوعات کی اندرونی و بیرونی خصوصیات کا جائزہ لینے کے بعد اصولِ احکام جو کہ قرآن و سنت میں موجود ہیں میں اجتہاد پویا کو بروئے کار لا کر ہر قسم کی نئی فروعات کو اصول پر منطبق کرتے ہوئے جواب تلاش کر سکتے ہیں۔ نیز قرآن و سنت میں موجود قوانین کلی میں مذکورہ اجتہاد کو بروئے کار لاتے ہوئے اور انھیں خارجی مصادیق پر منطبق کرتے ہوئے مشکلات کو حل کر سکتے ہیں۔ معاشرتی اور حکومتی مسائل کے مقابلے میں یہ ابہامات، پیچیدگیاں، مشکلات اور ان کے مناسب حل کے نہ ہونے کی وجہ یہی ہے کہ مطلوبہ اجتہاد کو ادلّہ میں بروئے کار نہیں لایا جاتا۔ اگر ہم اسے بروئے کار لاتے تو کسی مشکل سے دوچار نہ ہوتے۔ بہر حال شیعوں کو جس طرح جعلِ احکام کے لیے رائے اور مصلحت اندیشی کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح ظنی منابع کی بھی احتیاج نہیں ہے۔ پس اجتہاد بالرائے اور مصلحت اندیشی وہی اجتہاد اہلسنت ہے کہ جس کی تاریخ عصرِ صحابہ سے جاملتی ہے اور جس کی بنیاد حضرت ابوبکر کے دورِ خلافت میں رکھی گئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض صحابہ کا نظریہ یہ ہے کہ رسولِ خدا کی رحلت کے ساتھ ہی عصرِ نصوص بھی ختم ہو گیا، اور جب ایسے مسائل کے حل کے لیے دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا جن کے بارے میں نص خاص نہ ہو تو انھوں نے ان کے احکام بیان کرنے کے لیے ذاتی رائے اور مصلحت اندیشی کا سہارا لیا۔

بہر حال عصرِ صحابہ کے اوائل میں اجتہاد از روے مصلحت اندیشی کی ایک مثال خالد بن ولید کا قصاص نہ کرنے کا واقعہ ہے۔ حالانکہ گواہوں نے گواہی بھی دی کہ خالد بن ولید مالک بن نویرہ کا قاتل ہے۔ جرم یقیناً ثابت ہو چکا تھا اور بحکم نص "ولکم فی

القصاص حیاۃ یا اولی الالباب'' قصاص ضروری ہے مگر یہ کہ مقتول کے وارث معاف کردیں یا دیت لے لیں لیکن صرف مصلحت کو دلیل قرار دیتے ہوئے مقتول کے وارثین کے معاف کیے بغیر قصاص خالد سے چشم پوشی کی گئی۔ عصرِ صحابہ کی دوسری مثال یہ ہے کہ انھوں نے صرف مصلحت اندیشی اور غیر معتبر اجتہاد کو دلیل بنا کر حصہ کو حرام کردیا۔ اسی طرح زکوٰۃ سے مؤلفۃ قلوبھم کا حصہ ختم کردیا۔ صرف اس دلیل کی بنا پر کہ چونکہ اوائل اسلام میں مسلمان کمزور تھے لہٰذا زکوٰۃ میں سے ایک حصہ مؤلفۃ قلوبھم کے لیے قرار دیا گیا تھا۔ لیکن اب مسلمان مضبوط ہو گئے ہیں لہٰذا اسے ختم کردیا جائے۔ چونکہ اب اس میں کوئی مصلحت نہیں ہے۔

یہاں ایک نکتے کی طرف متوجہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ اسلامی معاشرے کے مصالح اگرچہ اجرائے حکم یا اس کی کیفیت اجراء پر اثر انداز ہوتے ہیں لیکن از نظرِ فقہ اجتہادی اس کے بھی کچھ قوانین و ضوابط ہیں۔ صرف ذاتی تحقیقات کی بنا پر نہ ہی احکامِ الٰہی کو ختم کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی بدلا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس طرح شریعت باقی نہیں رہے گی۔ صرف ذاتی تحقیقات کی وجہ سے احکام کے تبدیل ہو جانے کی بازگشت اس کی طرف ہے کہ ہمارے پاس کوئی مستحکم شریعت نہ ہو، اور یہ بات کسی صورت میں بھی قابلِ قبول نہیں ہے۔ صرف وہی تغیر احکام قابلِ قبول ہے جو موضوعات یا ان کی خصوصیات کے بدلنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہو نہ کہ وہ تغیر احکام کہ جس کی بنیاد انسان کی ذاتی رائے اور مصلحت اندیشی پر ہو۔ بہرحال اس قسم کے اجتہاد بالرائے اور مصلحت اندیشی کی طرف بعض مذاہب اہلسنت کے میلان کی وجہ واضح ہے۔ کیونکہ ایک تو جیسا کہ پہلے بھی اشارہ ہو چکا ہے کہ انھوں نے رحلت رسولؐ کے بعد یہ نظریہ قائم کرلیا کہ دور نصوص ختم ہو گیا ہے اور انھوں نے سنت ائمہ علیہم السلام کو سنت رسولؐ نہ سمجھا۔ دوسرا یہ کہ رسول اکرمؐ کی رحلت کے بعد نقلِ حدیث کی ممانعت کی وجہ سے جدید مسائل کے وقت مشکل سے دوچار ہو گئے۔ لہٰذا مجبوراً انھیں اجتہاد بالرائے، مصلحت اندیشی، قیاس اور استحسان جیسے ظنی منابع کا سہارا لینا پڑا۔

لیکن اہلِ تشیع کو اس کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ اولاً فقہِ اجتہادی سے آگاہ کسی عالم نے نہ پہلے نہ اب ایسی روش کی ضرورت کا اظہار کیا ہے نہ کرے گا۔ کیونکہ وہ معتقد ہیں کہ رحلت رسولؐ کے بعد دورِ نصوص ختم نہیں ہوا۔ بلکہ نصوصِ آئمہ سنتِ رسولؐ کے سلسلے کی ایک کڑی ہیں۔ اصول اور قوانین کلی میں اجتہاد کو بروئے کار لاکر مسائل حل کیے جاسکتے ہیں۔ البتہ ممکن ہے اجتہاد پویا کے استعمال اور منابعِ استنباط سے صحیح طور پر آگاہ نہ ہو۔ نیز غیر اسلامی افکار اور اصولوں کی طرف ذہنی میلان کی وجہ سے بعض یہ گمان کرنے لگیں کہ فقہِ اجتہادی کو متحرک رکھنے اور زندگی کے جدید مسائل کو ہمگام کرنے کے لیے مذکورہ عوامل کی ضرورت ہے۔

لیکن جو اجتہاد کی روش جدید اور منابعِ استنباط سے آگاہ ہیں ان میں سے کسی نے ابھی تک ایسا اظہار نہیں کیا۔ بنابریں بندے اور دوسروں کی عبارات میں موجود لفظ پویا کا یہ مفہوم ہرگز نہیں ہے۔

اصلاح فقہِ سنتی کے طرفدار اگر صحیح مسائل بیان کرنا چاہتے ہیں تو انھیں استنباط احکام کے وقت اس لفظ کو رائے، قیاس، استحسان اور مصالح مرسلہ کے معنی میں نہیں لینا چاہیے۔ بلکہ ایسا معنی مراد لینا چاہیے جو ان لوگوں کے نزدیک بھی قابلِ قبول ہو۔

فقہ پویا کے اس معنی اور فقہ سنتی بمعنی مثبت'' کہ جس کی وضاحت آگے آئے گی'' کے درمیان نسبِ اربعہ میں سے تباین کی نسبت

ہے۔ کیونکہ اس معنی کے ساتھ فقہ پویا فقہ سنتی نہیں ہے اور فقہ سنتی فقہ پویا نہیں ہے۔

۲۔ معنی مثبت: اصطلاح فقہ پویا کا مثبت معنی یہ ہے کہ موضوعات کی مختلف خصوصیات اور قضایا کی تحقیق کے بعد شرعی احکام کے استنباط کے لیے شرعی اور معتبر منابع میں اجتہاد کو بروئے کار لایا جائے۔ فقہِ اجتہادی میں اسے "پویا" اس لیے کہتے ہیں کیونکہ اس نے ہر دور میں جدید مسائل اور ان کی خصوصیات کو زمانے کے تقاضوں اور حقیقت کے مطابق احکام بیان کئے ہیں۔

ہم فقہ کو پویا اسی معنی کے لحاظ سے کہتے ہیں۔ قم اور دوسرے شہروں کے علمی مراکز میں فضلاء جو لفظِ فقہ پویا استعمال کرتے ہیں اس سے مراد بھی یہی ہے۔ فقہ پویا کے اس معنی اور فقہ سنتی بمعنی مثبت کے درمیان تساوی کی نسبت ہے۔ پویا اور سنتی بمعنی مثبت دو ایسی حقیقتیں ہیں کہ جن سے ایک ہی حقیقت بنام فقہِ اجتہاد کا عکس نظر آتا ہے۔ اس کے ذریعے علماء معیار و شرائط کی رعایت کرنے کی وجہ سے تمام مشکلات پر غالب نظر آتے ہیں، بشرطیکہ اپنے وقت کو ان فکری اور نظریاتی مباحث میں صرف نہ کریں جن کا شرعی احکام کے استنباط میں کوئی دخل نہیں ہے اور ان موضوعات و مباحث میں منحصر نہ کریں کہ جن کی خصوصیات و شرائط کم و بیش ہزار سال پہلے موجود تھی اور علماء نے انھیں ذکر بھی کیا ہے لیکن اب موجود نہیں ہیں۔ اپنے ذہنوں کو اُن نظریات و آراء کے مطابق نہ ڈھالیں کہ جن کی بنیاد اُن کے دور کی شرائط پر تھی۔ اپنے نظریات کے رخ ان کی طرف نہ پھیریں۔ کیونکہ اس سے اپنی ذہنی و خارجی صلاحیتوں کو واقعات زمانہ کی تفسیر و تحلیل میں خرچ کردیتے ہیں۔ جس سے برے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔

اولاً: اس طرح کے استنباط کا غیر معتبر ہونا، کیونکہ از نظر شریعت وہ استنباط معتبر ہے جس کی بنیاد معتبر منابع پر ہو۔ ذاتی سوچ و فکر، نظریات اور عادات کارفرما نہ ہوں۔ یعنی فقیہ کو چاہیے کہ استنباط اور جدید مسائل کے احکام کی شناخت کے وقت ایسے افکار سے اجتناب کرے جو صحیح منابع کی شناخت میں رکاوٹ بنتے ہوں۔ اگر ذہنی یا خارجی عوامل اس میں داخل ہوئے تو وہ شرعی استنباط شمار نہیں ہوگا بلکہ ذاتی فکر سمجھی جائے گی۔

وہ نکتہ کہ جس کی طرف متوجہ کرنا ضروری ہے یہ ہے کہ مجتہد کا سابقین کی روشِ اجتہاد کی طرف رجوع کرنا اگرچہ شرائط استنباط میں سے ہے، لیکن فقہ و فقاہت کو ان مسائل و موضوعات کی تحلیل و تفسیر میں منحصر کردینا کہ جن کو فقہاء نے اپنے دور کی شرائط کے مطابق بیان کیا ہے۔ نیز صرف ان کی آراء و نظریات کی تحقیق کرنا ایک طرف تو احکامِ واقعی کے چھپانے کا باعث بنے گا اور دوسری طرف فقیہ کو جدید مسائل کے صحیح جوابات تلاش کرنے سے روک دے گا۔

اگرچہ ہم معتقد ہیں کہ صاحبانِ فکر مجتہدین مراحل اجتہاد میں ہمیشہ سے فقہِ اجتہادی کے محافظ چلے آرہے ہیں، ہمارے لیے منابع شناخت اور روشِ استنباط کو معین کیا ہے، اور شیخ طوسی اور ان کے مقلدین کے عملی طور پر اجتہاد کو متعارف کروانے سے پہلے چوتھی صدی کے نصف میں ظاہر بین افراد کے مقابلے میں تحقق بخشنے، اواخرِ قرن چہارم سے لے کر قرن ششم کی دوسری دہائی کے اوائل کے نظریات و آراء، دسویں اور گیارہویں صدی کے کوتاہ فکر اور جامد نظریات کے حاملین یعنی اخباری نیز مقامِ عمل و فتویٰ میں جامد نظریات کے حامل افراد جو کہ ہر دور میں موجود رہے ہیں کہ مقابلے میں ناقابلِ تصور سختیاں برداشت کی ہیں۔ یہاں تک کہ فقہ اجتہادی کو اس کی

تمام تر خصوصیات کے ساتھ ہمارے لیے عظیم میراث کے طور پر چھوڑ گئے ہیں۔ اگر وہ نہ ہوتے تو معلوم نہیں آج لوگوں کے لیے احکامِ اسلام کے عنوان سے کیسے کیسے احکام بیان کئے جاتے۔ ان کی پابندیوں کی وجہ سے آج فقہِ اجتہادی باقی ہے اور اپنے اصلی راستے سے منحرف نہیں ہوئی۔ نیز ہم معتقد ہیں فقہا اور سلفِ صالح کے مقام والا کو اہمیت دینے اور فقہِ اجتہادی میں ان کے دریافت کردہ معیار وموازین کی حفاظت کرنے میں ہی فقہِ اجتہادی کی بقاء و استمرار مضمر ہے۔ لیکن دوسری طرف ہم اس کے بھی قائل ہیں کہ ان کی یہ قدر و منزلت کبھی بھی افراط کا باعث نہ بنے اس طرح کہ منابعِ استنباط سے ان کے اخذ کردہ اصول و احکام کو ہم خطا اور لغزش سے محفوظ سمجھنے لگیں۔ ان کے منابع سے اخذ کردہ احکام کو مطابقِ واقع سمجھیں، ان کے نظریات کے منافی احکام کو بدعت قرار دیں اور جائز نہ سمجھیں۔ ان کے منافی ہر قسم کے اجتہاد کو چاہے وہ ادلّہ کے ذریعے ہی سے کیوں نہ ہو اور حتی کہ اس مورد میں جس کا ملاک یا موضوع بدل گیا ہے اپنے اوپر بند کر لیں۔ ہم معتقد ہیں کہ جس طرح اجتہاد پر مبتنی احکام زمان و مکان اور احوال و شرائط کی تبدیلیوں کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں اسی طرح زمانے کے ساتھ ساتھ روشِ اجتہاد بھی بدل سکتی ہے۔

تبدیل شدہ موضوعات کے احکام کے لیے سابقہ فقہا کے اجتہاد کے منافی موجودہ فقہاء کا اجتہاد نہ صرف ان کی اہانت کا موجب نہیں بنتا بلکہ ان کی سنت کو زندہ رکھنے کا باعث بنتا ہے۔ ہر زمانے میں اجتہاد اندرونی یا بیرونی خصوصیات کے تبدیل ہونے کی صورت میں موضوعات کے لیے مخصوص احکام ثابت کرتا ہے۔ شرعی طور پر ممکن ہی نہیں ہے کہ موضوع کی شرائط کے بدلنے کے باوجود اس پر سابقہ فقہا کے زمانے والا حکم لگایا جائے۔ بلکہ اجتہادی تقاضوں کے مطابق اس حکم کو بدلنا چاہیے۔ پس سابقہ فقہا نے اگرچہ شرائطِ زمانہ کے مطابق اپنے عظیم اجتہادی وظیفہ پر عمل کیا ہے۔ ہم ان کے حق میں کسی قسم کی کوتاہی کو روا نہیں سمجھتے۔ انھوں نے اپنے دور کی شرائط کے مطابق معتبر اور شرعی منابع کی اساس پر موضوعات کے لیے جواب تلاش کئے ہیں۔ لیکن آج بہت سے موضوعات یا ان کی اندرونی و بیرونی خصوصیات بدل چکی ہیں اور انھیں نئے جواب کی ضرورت ہے جو کہ آج کے مجتہدین کی ذمہ داری ہے۔ اگر ہم حقیقت پسندانہ نگاہوں سے زندگی کے مختلف شعبوں کے مسائل کا جائزہ لیں تو معلوم ہو جائے گا کہ سابقہ علماء کی روشِ اجتہاد کے ذریعے ان کے جواب تلاش نہیں کئے جاسکتے۔ کیونکہ جس طرح موضوعات کی خصوصیات زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہیں اسی طرح ضروری ہے کہ اجتہادی روش بھی بدلتی رہے۔ وگرنہ ہر موضوع کے حکمِ واقعی کو اس پر لاگو نہیں کیا جاسکتا۔

سابقہ مجتہدین کے متعلق دو افراطی و تفریطی نظریے یا گروہ ہیں اور دونوں غلطی پر ہیں۔ ایک گروہ بعض موضوعات کے واضح حکم کے نہ ہونے کا قصوروار سابقہ مجتہدین کو ٹھہراتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اپنے دور کی شرائط کے مطابق جواب دہ تھے۔ دوسرا گروہ معتقد ہے کہ سابقہ علمائے کے خلاف کوئی بات نہیں کہنی چاہیے۔ کیونکہ یہ ان کی توہین ہے یا بدعت۔ حالانکہ یہ دونوں نظریے صحیح نہیں ہیں۔

نظریہ اول کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سابقہ مجتہدین نے اپنے دور کی شرائط کے مطابق موضوعات کے احکام کا منابعِ استنباط سے استخراج کیا اور بیان فرمایا۔

دوسرا نظریہ اس وجہ سے باطل ہے کیونکہ زمانے اور موضوعات کی شرائط کے بدلنے سے احکام کو بھی بدلنا چاہیے۔ کیونکہ موضوع بدل گیا ہے اور اسے بدعت نہیں کہتے۔ کیونکہ بدعت وہاں ہوتی ہے جہاں حکم پر شرعی دلیل موجود نہ ہو نہ کہ وہاں جہاں حکم کو شرعی دلیل سے اخذ کیا گیا ہو۔

بہر حال یہ ماننا پڑے گا کہ ایک طرف تو سابقہ علماء کے نظریات پر اعتراض کیا گیا ہے تو دوسری طرف قضایا اور موضوع کی خصوصیات کا خیال نہیں رکھا گیا۔ مزید یہ کہ استنباط کے مشہور مراکز میں نہ فقہِ حکومتی اور اس کے مسائل پر تحقیق کی گئی تھی نہ ہو رہی ہے۔ اسلامی محققین گواہ ہیں کہ زمانے کے ضروری مسائل کے مناسب جواب موجود نہیں ہیں۔ نیز یہ بھی دیکھنے کو ملتا ہے کہ بعض ایسے غیر تحقیقی اور سابقہ علماء کی آراء سے متاثرہ نظریات کا اظہار کیا گیا ہے کہ جن میں خصوصیات موضوع کی صحیح شناخت اور زمانے کے مقتضیات اور شرائط کا خیال نہیں رکھا گیا۔ نیز معاشرتی اور حکومتی مسائل کو بھی پیش نظر نہیں رکھا گیا۔

یہی امر باعث بنا ہے کہ فقہِ پویا کی ضرورت کو اجاگر کیا جائے۔ یعنی جدید مسائل خصوصاً حکومتی مسائل کے حل کرنے کے لیے معتبر اور شرعی منابع کی روشِ اجتہاد کو نئی روش کے ساتھ بروئے کار لایا جائے۔

فقہِ سنتی سے امام خمینی کی یہ مراد نہیں ہے کہ وہ موضوعات کہ جو اندرونی یا بیرونی خصوصیات کے تبدیل ہونے کی وجہ سے بدل گئے ہیں کو آج کا مجتہد اسی نظر سے دیکھے جس طرح سابقہ مجتہدین نے دیکھا ہے۔ کیونکہ اوّلاً تو ان کا ایک اور کلام "یعنی اجتہاد میں زمان ومکان کی تاثیر" کے منافی ہے دوسرا اس صورت میں یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ تبدیل شدہ موضوعات بغیر حل کے رہ جائیں گے ۔ کیونکہ اندرونی یا بیرونی خصوصیات کے لحاظ سے تبدیل شدہ موضوعات وہ موضوعات نہیں ہیں جو تحوّل سے پہلے تھے۔ ان پر پہلے والے احکام مرتب نہیں ہوسکتے، بلکہ امام خمینی کی مراد یہ ہے کہ مجتہد اور فقیہ کو چاہیے کہ اپنے اجتہاد کو معتبر اور شرعی منابع میں بروئے کار لائے اور تبدیل شدہ موضوعات کے احکام کا استخراج کرے۔ یہ وہی ہے جو فقہ پویا سے ہم نے مراد لی ہے حتی کہ ہم نے ان کی زندگی میں ہی کہہ دیا تھا۔

مفہوم فقہِ سنتی

اصطلاح فقہ سنتی کے بھی دو مختلف مفہوم ہیں ایک منفی دوسرا مثبت

ا۔ منفی معنی

اصطلاح فقہ سنتی کا منفی معنی یہ ہے کہ جدید احکام کے استنباط کے وقت فقیہ اپنے فضل وفقاہت میں استنباط کے عناصر خاصہ یعنی روایات کے ظاہری الفاظ پر تکیہ کرلے۔ قضایا کے مختلف پہلوؤں کو نہ پرکھے، موضوع کی خصوصیات اور شرائط کو زیر تحقیق نہ لائے۔ جو باقی بچ جائے اسی پر تکیہ کرلے۔ البتہ خود ظہور الفاظ ایک اصل ہے جس کی حجیت قابل قبول ہے۔ اگر اسی اصل کو زمان نصوص اور شرائط موضوع کا لحاظ کئے بغیر بروئے کار لایا جائے تو واقع وحقیقت سے انحراف کا باعث بنے گی اور ممکن ہے بعض احکام اپنے موضوع پر مرتب نہ ہوسکیں۔ فقہ پویا بمعنی مثبت کے قائلین لفظ پویا کو ایسی ہی فقہ کے مقابلے میں لاتے ہیں۔ نصوص کے ظاہری الفاظ اور بچے کھچے موضوع پر تکیہ کرنے کو قابل اعتراض قرار دیتے ہیں۔ اگر فقہ سنتی سے یہی مراد ہے تو کیا یہ پچھلے پاؤں لوٹنا نہیں ہے۔ کیا ایسی فقہ سے

ایک گاؤں کا نظام چلا جاسکتا ہے چہ جائے کہ پورے عالم کا نظام؟ یہ فقہ سنتی نہ صرف مشکل بلکہ معصیت آور ہے۔ کیا شرائط لگانے کے جائز ہونے میں فقیہ تیر اندازی میں صرف تیر وکمان اور دوڑ میں صرف گھوڑے پر تکیہ کرسکتا ہے اور موجودہ دور کے جنگی آلات پر احکام جاری نہ کرے۔ صرف اس وجہ سے کہ نصوص میں صرف گھوڑے اور تیر کمان کا ذکر ہوا ہے اور دوسرے آلات کا ذکر نہیں ہوا۔ کیا فقہا سے اسلامی نظام کے ہمگام قرار دے سکتا ہے۔

حالانکہ سب جانتے ہیں کہ دوسرے آلات و وسائل میں جواز شرط کا ملاک اقویٰ ترین شکل میں موجود ہے اور وہ دشمن کے مقابلے میں دفاع کے لیے تیار رہنا ہے۔ واضح ہے کہ جدید وسائل و آلات (مثلاً دوڑ میں موٹر، گاڑی اور ہوائی جہاز وغیرہ اسی طرح بندوق، توپ اور میزائل وغیرہ) کا ملاک سابقہ وسائل و آلات مثلاً گھوڑ اور تیر وکمان سے کارآمد تر ہے۔ بلکہ سابقہ وسائل و آلات اس دور میں بے فائدہ ہیں۔ ان کی مشقوں کے بغیر دشمن سے اسلامی حدود کا دفاع نہیں کیا جاسکتا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں مجتہد آگاہ نصوص میں ذکر شدہ گھوڑے اور تیر وکمان پر انحصار نہیں کرتا بلکہ انھیں اُس دور کے بعض مصادیق میں سے شمار کرتا ہے۔

۲۔ مثبت معنی

اصطلاح فقہ سنتی کا مثبت معنی یہ ہے کہ فقہ ہمیشہ ان منابع استنباط اور اصولوں کے مطابق ہو جنھیں وحی، رسول اکرمؐ یا آپ کے اوصیاءؑ نے بیان کیا ہے۔ ہم پر ان کی حفاظت واجب ہے۔ امام خمینیؒ نے بارہا اس کی تاکید کی ہے کہ معتبر منابع اور اجتہاد کے متعلق سابقہ علماء کی روش کی حفاظت کی جائے۔ فقہِ سنتی کے متعلق آغا خمینی کی تاکید کرنے کا مقصد ظاہراً یہ تھا کہ مصلحت اندیشی اور قیاس واستحسان جیسے ظنی اور غیر معتبر منابع کی بنیاد پر احکام بیان نہ کیے جائیں۔ کیونکہ آغا کا نظریہ ہے کہ ملاکات اور موضوعات کی اندرونی بیرونی خصوصیات کی تعیین میں زمان ومکان کی تاثیر کو مدنظر رکھتے ہوئے مستحکم منابع اور سنتی ذخائر سے احکام تلاش کیے جاسکتے ہیں۔ البتہ جو شریعت کی حقیقت اور فقہ کے اصلی منابع سے نابلد ہیں وہ اس اہم مطلب کے سمجھنے سے عاجز ہیں۔ لیکن آگاہ اور دور اندیش فقہا اس کی طرف متوجہ ہیں اور اس کے معتقد ہیں کہ یہ نقائص فقیہ کی کوتاہی کا نتیجہ ہیں۔ وگرنہ فقہ اجتہادی کے منابع ومبانی میں کوئی کمی نہیں ہے۔ ان میں ہر مسئلے کا حل موجود تھا اور موجود ہے۔ پس فقہِ سنتی سے امام خمینیؒ کی مراد یہ نہیں ہے کہ موجودہ فقہاء بھی موضوعات احکام کو اسی نظر سے دیکھیں جس طرح سابقہ فقہاء نے دیکھا ہے۔ سابقہ احکام ان پر مرتب کریں چاہے ان کی اندرونی یا بیرونی خصوصیات تبدیل ہی ہو چکی ہوں۔ بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ فقیہ کو چاہیے کہ موضوعات کی خصوصیات کی تحقیق کرنے کے بعد معتبر اور شرعی منابع کی اساس پر اجتہاد کو بروئے کار لاتے ہوئے شرعی احکام کا استخراج کرے۔

۱۳۔ اسلامی حکومت میں آئیڈیل مجتہد

اسلامی حکومت میں آئیڈیل مجتہد وہ ہے جو استنباط سے پہلے مخصوص شرائط اور خصوصیات کا حامل ہو۔ ضمن بحث میں اگرچہ ہم ان میں سے بعض کی طرف اشارہ کر چکے ہیں لیکن اب ہم انھیں تفصیل کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔

شروعِ استنباط سے پہلے مجتہد کی خصوصیات وشرائط۔

الف: اسلامی حکومت میں استنباط کے آغاز سے پہلے مجتہد کو درج ذیل خصوصیات کا حامل ہونا چاہیے۔

ا۔ مبانی شریعت اور فقہِ اجتہاد کی دقیق شناخت وگرنہ کبھی بھی وہ عناصرِ اجتہاد کو بروئے کار لاتے ہوئے ان سے صحیح، موثر اور مستدل استفادہ نہیں کر سکتا، اور اس کی وجہ سے اُس کے منصف اور حقیقت پسندانہ افکار کے حامل مقلدین شریعت کا حقیقی اور درخشندہ چہرہ نہیں دیکھ پائیں گے۔ بلکہ انھیں اس کے مضر اثرات دیکھنے کو ملیں گے۔

۲۔ جہاں بینی شریعت کا ادراک۔ کیونکہ جو اس کا ادراک نہیں رکھتا وہ اس کی مثل ہے جو روحِ قوانین سے لاعلم چونکہ اسلام ایک عالمی دین ہے اور فقہِ اجتہادی تمام عالم کو شامل ہے۔ لہٰذا اس کی آراء ونظریات خصوصاً اسلامی نظام کے متعلق اس کے نظریات تمام دنیا، ہر ملت اور ہر فرد وقوم کے لیے مفید ہونے چاہیں۔ یہ جہاں بینی شریعت کی شناخت کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ پس جو استنباط مبانی شریعت کے ادراک کے بغیر ہوگا ایک تو وہ ہر شخص کے لیے مفید نہیں ہوگا اور اس کا فائدہ ایک مخصوص جماعت تک محدود ہوگا دوسرا یہ کہ صرف انفرادی اور عبادی مسائل تک محدود ہوگا۔ حالانکہ امام صادق علیہ السلام ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ خداوند عالم نے قرآن کو ایک مخصوص جماعت اور زمانے کے لیے قرار نہیں دیا۔ لہٰذا قیامت تک ہر زمانے میں ہر جماعت کے لیے نیا ہوگا۔(۱۷)

۳۔ روحِ شریعت جو کہ آسانی اور عفو ودرگزر پر مبتنی ہے کا ادراک۔ وگرنہ سخت اور مشکل دستورات کی ایجاد کا باعث بنے گا کہ فقہ اجتہادی جس سے کوسوں دور ہے۔ اسی طرح صحیح فکر کے حامل افراد حتی کہ بعض مسلمان بھی اس سے متنفر ہو جائیں گے۔

۴۔ زمانے کے حقائق کو ان کی تمام خصوصیات کے ساتھ جاننا۔ وگرنہ اس کی آراء ونظریات قابلِ اعتماد اور عالمی نہیں ہوں گے۔ کیونکہ اس کی وہ تحقیق جو منابع میں اجتہاد کو بروئے کار لانے سے حاصل ہوئی ہے اسی صورت میں صحیح، مفید اور قابل اعتماد ہوگی جب وہ زمانے کے حقائق کو صحیح طور پر جانتا ہو اور ان کی صحیح شناخت شرائط زمانہ اور معاشرے کی مکمل شناخت کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

۵۔ نفسانی، ذہنی اور خارجی عوامل، بے تکے اعتراضات، بے جا وسوسے اور دوسرے غیر متعلقہ عوامل جو کہ منابع سے استنباط کرتے وقت اُس پر اثر انداز ہو سکتے ہیں سے مجتہد کو اپنے استنباطی اجتہاد کے شروع کرنے سے پہلے ان سے پاک ہونا پڑے گا۔ مختصر اور مشہور جملہ "الفقیہ متہم فی حدسہ" کا یہی معنی ہے کہ جس سے سابقہ علماء اچھی طرح آگاہ تھے۔ مقام استنباط میں مذکورہ امور سے انھوں نے اپنے آپ کو پاک کر رکھا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو اجتہاد ان امور کی موجودگی میں ہوتا ہے وہ شرعی اجتہاد شمار نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ اپنی ماہیت وحقیقت کھو چکا ہوتا ہے۔ حتی کہ اجتہاد بالرائے کہ جس کے بعض علمائے اہلسنت قائل ہیں، ہم قائل نہیں ہیں، اس کے لیے بھی ضروری ہے کہ اس میں نفسانی اور خارجی عوامل کارفرما نہ ہوں۔ لہٰذا اجتہاد چاہیے منابعِ شرعی کی رو سے ہو چاہے ذاتی فکر سے اگر اس میں مذکورہ امور دخیل ہیں تو وہ واجب العمل نہیں ہوگا۔

۶۔ قضایا اور اس کے ابعاد کی تحلیل وتحقیق پر قادر ہونا۔ کیونکہ اس کے بغیر ممکن ہے کہ احکام اپنے موضوعات پر مرتب نہ ہوں۔

۷۔ جس ماحول میں رہ رہا ہے اس کی کیفیات واحوال سے آگاہ ہو۔ کیونکہ اگر وہ ان سے آگاہ نہیں ہے تو کسی صورت میں بھی

اسے مفید آراء سے بہرہ ور نہیں کر سکتا۔

۸۔ دوسروں کے ماحول سے بھی آگاہ ہو۔ کیونکہ ہر ماحول کی ضروریات اور مسائل کیفیت وکمیت کے لحاظ سے دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ وقتِ استنباط اس قسم کی آگاہی حکومتی اور بین الاقوامی مسائل میں اہم اور قابل ذکر اثرات مرتب کر سکتی ہے۔

۹۔ شناخت موضوعات چاہے وہ ہر شعبے کے خصوصی ماہرین کے ذریعے سے ہو۔ کیونکہ جب تک موضوعات کی صحیح شناخت نہ ہو سکے اس وقت تک واضح طور پر حکم بیان نہیں ہو سکتا۔ حکم موضوع کے اسی طرح تابع ہوتا ہے جس طرح عارض معروض کے تابع ہوتا ہے اور ہمیشہ تعین شدہ موضوع پر لاگو ہوتا ہے۔ پس اگر موضوع میں ابہام ہو تو حکم بھی مبہم ہو جاتا ہے اور اگر موضوع میں ابہام نہ ہو تو حکم بھی واضح طور پر لاگو ہوتا ہے۔ ایک عرصے بعد اگر تحقیق سے معلوم ہو جائے کہ موضوع کی اندرونی یا بیرونی خصوصیات تبدیل ہو گئی ہیں تو اس کے مناسب دوسرا حکم بیان کیا جائے گا۔ اسی لیے مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ موضوع اور اس کی خصوصیات کا ملاحظہ کرتے ہوئے نئی نئی تحقیقات کرتا رہے۔ ان روز بروز نئی تحقیقات کرنے کی وجہ یہ ہے کہ زمان و مکان موضوع اور ان کی خصوصیات پر گہرے اثرات مرتب کرتے ہیں جیسا کہ قانونِ تحول اجتہاد میں گزر چکا ہے کہ تحول موضوع کی وجہ سے حکم بھی متاثر ہوتا ہے۔

پس یہ نظریہ کہ مجتہد کا فرض فقط شرعی احکام بیان کرنا ہے نہ کہ موضوعات مشخص کرنا، ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ جب تک موضوع واضح نہ ہوں ان کے احکام بیان نہیں کر سکتا۔ نتیجتاً فقہِ اسلامی پر یہ اتہام لگ جائے گا کہ اس میں جدید مسائل کے حل کی صلاحیت نہیں پائی جاتی۔

۱۰۔ سابقہ علماء کی آراء اور فتاویٰ سے متاثر نہ ہونا۔ کیونکہ ان کی آراء سے متاثر ہونے کی صورت میں حقیقت سے دور اور ناپسندیدہ اثرات مرتب ہوں گے مثلاً:

الف: زمانے کے جدید مسائل کے مقابلے میں جمود فقہ۔ کیونکہ زمان و مکان اور ان کی شرائط موضوعات، عناوین اور ملاکات کی ماہیت اور کیفیت پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ لہذا ممکن ہے ہر زمانے میں ان کی مخصوص شرائط ہوں۔ موضوعات کا یہ ماہیاتی اور کیفیاتی تحول احکام کے تحول کا باعث بنے گا۔ لہذا شرعاً ممکن نہیں ہے کہ موضوعات وعناوین کی تحقیق کیے بغیر سابقہ علماء کے نظریات کی پیروی کی جائے۔ کیونکہ ممکن ہے ان کے فتاویٰ ایسے موضوعات کے لیے ہوں جن میں وہ شرائط اور خصوصیات پائی جاتی ہوں جو آج موجود نہیں ہیں۔ اس صورت میں ضروری ہے کہ شرعی منابع کی اساس پر ان کے لیے جدید فتاویٰ بیان کیے جائیں۔

ب: ہر قسم کی تحقیقات کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ اس سے فقہ کی ترقی رک جائے گی اور وہ حوادث زندگی سے پیچھے رہ جائے گی۔ نتیجتاً پیکر فقہ پر کاری ضرب لگے گی۔ جاننا چاہیے کہ سابقہ علماء و مجتہدین نے اگرچہ اجتہاد کی شرائط اور قوانین کے مطابق موضوعات کے لیے احکام استخراج کیے ہیں۔ لیکن اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ وہ استخراج احکام میں معصوم عن الخطاء تھے۔ حتیٰ کہ ان کے منافی ہر نئی تحقیق کا دروازہ بند کرنا ضروری ہو۔ خصوصاً جبکہ وقت کے ساتھ ساتھ موضوعات، عناوین اور ملاکات احکام میں تحولات رونما ہوتے رہتے ہوں۔

ج: مجتہد کا دامِ تقلید میں گرفتار ہونا۔ نتیجتاً اس کا اجتہاد فقط نمائشی ہو کر رہ جائے گا۔

۱۱۔ کوتاہ فکر نہ ہو۔ کیونکہ اس سے وہ اپنے نظریات وآراء کو زندگی کے جدید مسائل سے ہم آہنگ نہیں کرپائے گا۔

۱۲۔ دوراندیش ہو۔ اس سے اس کی آراء و نظریات معاشرے کے لیے مضر ثابت نہیں ہوں گی۔

۱۳۔ ذہنی اختراعات سے مبرا ہو۔ کیونکہ اس سے اجتہاد اپنی ماہیت استنباط کھودیتا ہے۔ اس قسم کے اجتہاد کی بنیاد ان منابع اور اصولوں پر ہوتی ہے جنھیں اس کے ذہن نے اختراع کیا ہوتا ہے۔ ایسا اجتہاد ذاتی آراء کے مطابق احکام بیان کرنے کے مترادف ہے۔

۱۴۔ حقیقت بیان کرنے میں نڈر ہو اور فقہِ اجتہاد کے قوانین سے ناواقف افراد کے وسوسوں اور اعتراضات سے متاثر نہ ہوتا ہو۔ ایسے افراد اجتہاد کے تمام ادوار میں موجود رہے ہیں۔ ہم تحقیقات کے بعد ان سے آشنا ہو چکے ہیں۔ افسوس کہ ایسے افراد عالمی فقہ کو علمی اور ثقافتی میدانوں سے خارج کرنے کا باعث بنتے ہیں۔

۱۵۔ اجتماعی اور غلط رسم ورواج سے متاثر نہ ہو۔ کیونکہ اگر مجتہد ان سے متاثر ہوجائے تو اس کی آراء خلاف شرع ہوں گئیں۔

۱۶۔ ان عناوین کی شناخت پر قادر ہو جو حقیقتاً احکام کے لیے موضوع ہوں۔ صرف انہی موضوعات اور الفاظ پر اکتفا نہ کرنا جو نصوص میں موجود ہوں۔ عناوین کی شناخت جو ذاتاً احکام کے لیے موضوع ہیں استنباط احکام کے اہم ترین مراحل میں سے ہے۔ کیونکہ ان کی عدمِ شناخت ایک تو حقائق کے ادراک سے روکتی ہے دوسرا اس کی آراء سے انحراف کا باعث بنتی ہے۔

۱۷۔ متعصب نہ ہو۔ کیونکہ بعض اوقات تعصب نظریات کے خلاف واقع ہونے کا باعث بنتا ہے۔

۱۸۔ علمی، ثقافتی، اجتماعی، اقتصادی، فنی اور بین الاقوامی روابط جیسے شعبوں میں معاشرے کی ضروریات کا ادراک۔

۱۹۔ ہر دور میں مختلف علوم سے آشنائی۔ کیونکہ یہ موضوعات اور ملاکات کے کشف کرنے کا ایک وسیلہ ہیں۔ البتہ ان موضوعات کے لیے جنھیں شارع نے بیان فرمایا۔ اگرچہ اس صورت میں بھی علوم تفریعی و تطبیقی لحاظ سے مفید ثابت ہوسکتے ہیں۔

۲۰۔ عقل کو منابعِ استنباط کے عنوان سے قابلِ اعتبار سمجھے۔

۲۱۔ زمان ومکان کی شرائط کا ادراک جو کہ تنقیح موضوعات اور ملاکات احکام میں اہم تاثیر رکھنے کے علاوہ مقامِ تطبیق و تفریع میں عوامل تعیین کنندہ ہیں۔ کیونکہ ان کا نہ جاننا اسلامی حکومت میں فقہ کے لیے عظیم خطرہ ہے۔

۲۲۔ اقتصادی، ثقافتی، حقوقی، سیاسی اور حکومتی مسائل سے مکمل آگاہی۔ کیونکہ ہر قسم کا علم افکار کے لیے نور اور قدرت کی سی حیثیت رکھتا ہے۔ جتنا نور اور قدرت ہوگی موضوعات کے احکام کی شناخت بھی اتنی سریع اور قوی تر ہوگی۔ نیز اجتہاد مقامِ استنباط میں فراگیر ہوجائے گا۔

۲۳۔ صحیح سوچ، نظام چلانے کی صلاحیتوں، دانائی اور ہوشمندی جیسی خصوصیات کا حامل ہو۔ وگرنہ اس کی ذات معاشرے پر صحیح اور مفید اثرات مرتب نہیں کرسکے گی۔

۲۴۔ جو اس نے معقول اور صحیح راہوں سے اخذ کیا ہو اس پر اعتماد ہونا چاہیے یعنی قوت ارادی کا حامل ہو، نہ کہ اس پر اعتماد کرے جسے ناصالح افراد اور ان دوستوں نے پیش کیا ہو جو حق کو باطل اور باطل کو حق بنا کر پیش کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر وہ ایسی خصوصیات کا حامل

نہ ہوا تو معاشرے کے مسائل حل کرتے وقت ان کی منحوس نگاہوں کا شکار ہو جائے گا اور اس کے اثرات معاشرے اور علمی مراکز پر پڑیں گے۔ اس بارے میں میرے پاس باتیں تو بہت ہیں لیکن بعض وجوہات کی بنا پر ان سے پرہیز کرتا ہوں۔

۲۵۔ تقویٰ، حسن خلق، تواضع، عطوفت، مہربانی، اعلیٰ ظرفی اور کرامتِ نفس جیسی صفات حسنہ اور اخلاق کا حامل ہو۔

۲۶۔ عامیانہ باتوں سے اجتناب

وقتِ استنباط مجتہد کی خصوصیات و شرائط

آغازِ استنباط سے پہلے مجتہد کی خصوصیات و شرائط کہ جنھیں ہم ذکر کر چکے ہیں۔ منابعِ استنباط میں عنصر اجتہاد کو بروئے کار لانے کی راہیں ہموار کرتے ہیں۔ استنباط اور فقہِ اجتہادی کے مبانی میں اجتہاد کو بروئے کار لاتے وقت مجتہد کو درج ذیل خصوصیات کا حامل ہونا چاہیے۔

۱۔ منابع میں اجتہاد کو بروئے کار لانے کے قواعد و ضوابط کہ جنھیں علم اصول میں متعین کیا گیا ہے سے آشنائی۔ مجتہد کو چاہیے کہ اجتہاد کو جدید روش کے ساتھ منابع میں بروئے کار لائے۔ یہ ایک وسیع اور مخصوص بحث ہے۔ مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وقتِ استنباط اس سے تفصیلاً آگاہ ہو۔ تاکہ از روئے اجتہاد حقیقت کے برعکس فتویٰ صادر نہ کر دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اجتہاد کوئی قانونِ بشری نہیں ہے کہ جس کی بنیاد انسانی افکار، انفرادی نظریات اور مخصوص اجتماعی مواضع پر ہو۔ نیز سنخ تقلید میں سے بھی نہیں ہے کہ صرف طے شدہ احکام پر تکیہ کرے اور خود مجتہد کا شرعی حکم کے صدور میں کوئی کردار نہ ہو۔ بلکہ اجتہاد نام ہے فقہی عناصر اور شناختِ اصول کے مطابق انسان کی اسی فکری فعالیت کا جو وہ احکام الٰہی کی تفہیم میں ادا کرتا ہے۔ اگرچہ اجتہاد روشِ فقہ میں سرگرداں رہتا ہے لیکن اس کے باوجود فراگیری احکام کے ثبات میں جنبش تک نہیں لاتا۔ بلکہ اجتہاد کے ادوار ہشتگانہ میں اصلِ فراگیری احکام محفوظ رہی ہے لیکن اس کے باوجود از نظرِ مصادیق اپنے قوانین و اصول کو انسانی زندگی کے دور ترین افق تک پھیلایا ہے۔

۲۔ معتبر منابع کو اہمیت دینا اور ان سے استنباطِ احکام پر غیر متزلزل اعتماد۔ ضعیف خبر، اجماعِ اجتہادی، منقولی، مدرکی، تقیائی، مناطی، ریاضتی، تشرفی، شہرت بعد از اجتہاد اور اجماع بعد از شہرت جیسے غیر معتبر منابع سے اجتناب۔ ادوارِ فقہ میں اکثر اجماع اسی قبیل سے ہیں۔ اس خصوصیت کا ہونا اس لیے ضروری ہے تاکہ مجتہد استنباط اور اجتہاد کرتے وقت معتبر منابع کی بجائے غیر معتبر منابع پر انحصار نہ کرے۔ معتبر منابع غیر معتبر منابع کے زیر اثر نہ آجائیں۔ یا گذشتہ مجتہدین کے فتاویٰ سے متاثر نہ ہو جائے اور خود اس رائے کا اظہار نہ کر سکے جو اس نے معتبر منابع سے اخذ کی ہے۔

۳۔ اصولِ احکام، فروع، قوانین کلی اور ان کے مصادیق، فروع اصول اور مصادیق و قوانین کلی کے درمیان موجود ارتباط کی مکمل تحقیق۔ اس تحقیق کا لزوم دلِ اجتہاد میں پوشیدہ ہے۔ کیونکہ اجتہاد اصول اور قوانین میں بروئے کار لایا جاتا ہے اور اسی کے ذریعے فروع کو اصول اور قوانین کلی کو خارجی مصادیق پر منطبق کیا جاتا ہے۔

۴۔ اپنے اصولی نظریات کو اہمیت دینا۔ پس اگر مجتہد بحث اور نظریہ پردازی میں اصولی ہے تو اسے مقامِ اجتہاد و استنباط میں

بھی اصولی ہونا چاہیے۔ نہ کہ ایک مقام پر اصولی اور دوسرے مقام پر اخباری ہو۔ بعض ایسے بھی مجتہد دیکھنے کو ملے ہیں جو بحث ونظریہ پردازی میں تو اصولی ہیں لیکن مقامِ استنباط میں اخباری ہیں۔ ویسے تو ہر دور میں اس شرط کی رعایت مفید ہے۔ لیکن آج جبکہ اسلامی نظام قائم ہو چکا ہے اور اس کے دستور العمل نمونہ سمجھے جاتے ہیں ضروری ہے کہ مجتہد مذکورہ شرط کی طرف خصوصی توجہ دے۔ کیونکہ اس کی رعایت کرنے سے فرامین واحکام حکومت کے ہم آہنگ، روح شریعت کے موافق تر اور افرادِ عالم میں مقبول تر ہو جائیں گے۔

پس مجتہد جو اجتہاد کی روش ہائے پنجگانہ میں سے تیسری روش کا حامل ہے اور شبہات حکمی، تحریمی اور وجوبی میں ادلۂ برأة کو اخذ کرتا ہے تو اسے مقامِ فتویٰ واجتہاد میں برأة کا حکم لگانا چاہیے نہ کہ مذکورہ ابحاث میں اصولی اور مقامِ فتویٰ میں اخباری ہو، شبہات تحریمہ میں احتیاطاً وجوب ترک اور شبہات وجوبیہ میں احتیاطاً وجوب فعل کا قائل ہو۔ کاش ایسا مجتہد مقامِ فتویٰ میں بھی اخباری ہو۔ اجتہاد کے ادوار ہشتگانہ کی تحقیقات کے سلسلے میں گذشتہ زمانے کے بعض ایسے شیعہ وسنی مجتہدین کی آراء وفتاویٰ دیکھنے کو ملے ہیں جو کسی صورت میں بھی قابل تاویل نہیں ہیں۔ اخباریوں کی آراء ونظریات سے کوسوں پیچھے ہیں۔ ان کی بعض معتبر اور شرعی مدرک کے بغیر بے جا احتیاطوں نے صحیح سوچ رکھنے والوں کو عالمگیر فقہِ اجتہادی سے متنفر کر دیا ہے۔ اس طرح کہ مہذب معاشرے اور افرادِ عالم کے سامنے اسے پیش نہیں کیا جاسکتا۔

۵۔ روایات کے زمانۂ صدور اور اس کی شرائط نیز مکانِ صدور اور اس شرائط سے مکمل آگاہی۔

۶۔ ان عناوین پر توجہ دینا جو احکام کے لیے موضوع ہیں۔ وہ عناوین جو موضوعات کے لیے عناوین اولیہ اور وہ عناوین جو عناوین ثانویہ کی حیثیت رکھتے ہیں کی مکمل تشخیص۔ کیونکہ اس میں تھوڑی سی کوتاہی بھی حکم کو غیر اصلی موضوع پر مرتب کرنے کا باعث بنے گی۔ یا یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ حکم عنوان اولیہ کے تحت لگا ہے یا عنوان ثانویہ کے تحت۔

۷۔ عناصر استنباط چاہے عللِ احکام پر مشتمل ہیں یا نہیں ہیں پر مکمل غور وفکر۔

۸۔ نص میں ذکر شدہ مناطِ حکم کی تشخیص کے لیے اوصاف میں تحقیقات کی رو سے کوشش کرنا اور اس وصف کا اخذ کرنا جو ملاک حکم کی صلاحیت رکھتا ہو۔ نص میں ذکر شدہ حکم کے تخریج مناط کے لیے حکم وموضوع کی مناسبت سے تحقیقات کی روشنی میں کوشش کرنا۔ تحقیق مناط کے لیے کوشش یعنی جب ایک موضوع کے حکم کا مناط اور علت واضح ہو تو مصادیق حکم کی شناخت کے لیے کوششیں کرنا۔ نص میں ذکر شدہ حکم کے استنباط علت کے لیے مصالح ومفاسد کی رو سے عقل کے ذریعے کوشش کرنا۔ علمی اصطلاح میں پہلے کو تنقیح مناط، دوسرے کو تخریج مناط تیسرے کو تحقیق مناط اور چوتھے کو استنباط علت کہتے ہیں۔

۹۔ زندگی کے مختلف مسائل کے تمام پہلوؤں کو مدنظر رکھنا نہ کہ ایک پہلو کو دیکھنا۔ اعتقادی، اقتصادی، فرہنگی وثقافتی، سیاسی، اجتماعی، عبادی، نظامی، حقوقی، عدالتی اور حکومتی مسائل کے درمیان موجود روابط کا ملاحظہ کرنا۔ مختصر یہ کہ انسانی زندگی کے مادی ومعنوی مسائل کے درمیان موجود روابط پر غور وفکر کرنا۔ ایسا اجتہاد مجتہد کے افکار میں وسعت پیدا کرتا ہے۔ نتیجتاً ہر شعبے کے پوشیدہ ذخائر کو غور وفکر کے ذریعے منابع سے باہر لے آتا ہے۔ جب مجتہد کی شخصیت محدود ہو جائے یعنی وہ صرف انفرادی وعبادی مسائل میں غور وفکر

کرنے لگ جائے جو کہ فقہِ اجتہادی کا صرف پانچ فیصد ہیں۔ تو پھر اس کا اجتہاد عالمگیر نہیں ہو سکتا۔ نتیجتاً اجتماعی، سیاسی اور حکومتی مسائل بغیر جواب کے رہ جائیں گے۔

۱۰۔ اقتصادی، ثقافتی، حقوق، سیاسی اور حکومتی مسائل سے مکمل آگاہی۔ کیونکہ ہر قسم کا علم افکار کے لیے نور اور قدرت کی سی حیثیت رکھتا ہے۔ جتنا نور اور قدرت ہوگی موضوعات کے احکام کی شناخت بھی اتنی سریع اور قوی تر ہوگی۔ نیز اجتہاد مقامِ استنباط میں فراگیر ہو جائے گا۔

۱۱۔ وقتِ استنباط افراط و تفریط سے اجتناب۔ ہم نے اجتہاد کے ادوارِ ششگانہ کی تحقیقات کے وقت ایسے مجتہدین کو بھی دیکھا ہے جو بیانِ فتویٰ کے وقت افراط و تفریط کا شکار ہو جاتے ہیں۔ بعض مقامِ فتویٰ میں نئی فکر کی حمایت میں اس قدر آگے بڑھ جاتے ہیں کہ زمانے کے رسم و رواج ان کے لیے اصول و معیار قرار پاتے ہیں۔ اسلام کے اصولوں کے بجائے قانونِ تحوّل اجتہاد کو بنیاد بناتے ہیں۔ بجائے اس کے کہ اسلام کو معیار قرار دیں اور قانونِ تحوّل اجتہاد کے ذریعے حوادثِ زمانہ کو اسلام کے تابع بنائیں زمانے کے رسم و رواج کو معیار قرار دیتے ہیں اور فقہِ اسلامی کو ان کے تابع بنا دیتے ہیں۔ یہ افراطی نظریہ شیعہ و سنی دونوں کے علماء و محققین میں پایا جاتا ہے حالانکہ ایسا کرنا در حقیقت اسلام کو غیر شرعی اصولوں سے مزین کرنا ہے۔ ان کے مقابلے میں بعض مجتہدین ایسے جمودی نظریات کے حامل ہیں کہ کبھی بھی معاشرے کی اصلی مشکلات کے بارے میں سوچتے ہی نہیں۔ قانونِ تحوّلِ اجتہاد کے ذریعے ان کا حل تلاش نہیں کرتے۔ بلکہ اس کوشش میں رہتے ہیں کہ ایسا فتویٰ بیان کیا جائے جو روایات کے ظاہری الفاظ کے مطابق ہو۔ اس روش نے عالمگیر فقہِ اجتہادی کے پیکر پر کاری ضرب لگائی ہے۔ یہ تفریطی نظریہ شیعہ، حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، ظاہری، تیمی، اباضی، ثوری، زیدی، شعبی، سفیانی، نخعی، لیثی، کلبی، بصری، طبری، اوزاعی، راہویہ، ابن ابی لیلیٰ، جریجی اور ابن شبرمہ وغیرہ کے بعض محققین میں پایا جاتا ہے۔ مقامِ فتویٰ میں اس افراط و تفریط کو ختم ہونا چاہیے۔ کیونکہ اس پر ایسے مضر اثرات مرتب ہوتے ہیں جو قابلِ برداشت نہیں ہیں۔

اس افراطی و تفریطی استنباط سے بچنے کے لیے صحیح فقاہت کی طرف بازگشت اور اجتہاد کی جدید روش (جو کہ اجتہاد کی روش ہائے پنجگانہ میں سے پانچویں روش ہے) کے اپنانے کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے۔ کیونکہ اصلی فقاہت ایک طرف تو شریعت کے اصلی قوانین کی شناخت اور استنباط کے یقینی اصولوں کو بروئے کار لانے پر مبتنی ہے اور دوسری طرف اس کی اساس اجتہاد کی اس جدید روش پر ہے جو موضوعات اور ان کی خصوصیات کی دقیق شناخت کے بعد محقق ہوتی ہے۔ امام خمینی نے افراطی نظریات کے حامل افراد کی مخالفت کی ہے جو غیر معتبر منابع کی اساس پر احکام بیان کرتے ہیں اور تفریطی نظریات کے حامل افراد کی بھی مخالفت کی ہے جو محدود اور سطحی فکر کی اساس پر احکام صادر کرتے ہیں۔

۱۲۔ فتویٰ کے اثرات کی طرف توجہ اور یہ محاسبہ کرنا کہ معاشرے میں ان کے کیا نتائج برآمد ہوتے ہیں۔

۱۳۔ اس بات کا لحاظ رکھنا کہ مشکوک الحکم کو حلال کہنا حرام کہنے سے آسان تر ہے۔ کیونکہ حلال کہنا ادلہ اجتہادی اور ادلہ فقاہتی کے مطابق ہے۔ جبکہ حرام کہنا نہ ادلہ اجتہادی کے مطابق ہے نہ ادلہ فقاہتی کے۔ پس محرمات ادلہ معتبر کی محتاج ہیں۔

۱۴۔ قانون اہم و مہم اور قانون افسد و فاسد کا خیال رکھنا۔

۱۵۔ زمانے کی شرائط و مقتضیات کی طرف مکمل توجہ جو کہ موضوعات اور ملاکات احکام کی تبدیلی کا موجب بنتی ہیں۔

۱۶۔ جمودی نظریات اور کوتاہ فکری سے اجتناب۔ کیونکہ اگر مجتہد ایسا نہیں کرے گا تو اجتماعی اور حکومتی مسائل کو فقہِ اجتہادی کے مطابق حل نہیں کر سکے گا۔ نتیجتاً اسلامی حکومت حل نہ ہونے والے سوالات کی لہروں میں بہہ جائے گی۔ نیز اس پر درج ذیل اثرات بھی مرتب ہوں گے۔

الف: مختلف ابعاد کے جدید مسائل بغیر جواب کے رہ جائیں گے۔

ب: جمودِ فقہ اور اس کا جدید مسائل کے مقابلے میں ناکارہ ہو جانا۔

ج: فقہ کا جمودی اور بے روح و ملاک دستورات کی صورت میں جلوہ گر ہونا۔

د: بعض فتاویٰ کا اسلامی معاشرے کے مسائل سے ہم آہنگ نہ ہونا۔

مثلاً ذخیرہ اندوزی کے حکمِ حرمت کا صرف غذا (یعنی گندم، جو، انگور اور کھجور) میں منحصر ہونا۔ اس انحصار کا لازمہ یہ ہے کہ دوسرے موارد مثلاً ادویات، تعمیراتی سامان اور دوسرے لوازمات زندگی میں ذخیرہ اندوزی جائز ہے حالانکہ اس حکم کا ملاک "ضرورت معاشرہ" ہے اور یہ ملاک دوسرے موارد میں بدرجہ اتم موجود ہے۔ نیز تصرّف انفال کا جائز ہونا جو کہ شیعوں کے لیے حلال کیا گیا ہے حتی کہ اس مورد میں بھی جہاں آج کے جدید وسائل کے ذریعے جنگلوں کا صفایا کیا جا سکتا ہو جو کہ زندگی کی سلامتی کے ضامن ہیں۔ اسی طرح اس شخص کا لامحدود بنجر اراضی کا مالک ہو جانا جو اسے آباد کرے اگرچہ یہ ملکیت دوسرے کے لیے ضرر رساں ہی کیوں نہ ہو۔

نیز منصوبہ بندی سے منع کرنا اگرچہ معاشرے کے لیے نقصان دہ ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً جب حکومت عوام کو ثقافتی، اقتصادی، اجتماعی اور تربیتی سہولیات فراہم کرنے سے قاصر ہو، یا اقتصادی، صنعتی، ثقافتی اور اجتماعی ترقی آبادی میں اضافے کو برداشت نہ کر سکتی ہو، اور اس ممانعت کے لیے حدیث تناکحوا و تناسلوا، الخ کا سہارا لیا گیا ہے۔ اس طرح کی اور بھی مثالیں ہیں جن کا تفصیل ذکر صفحہ نمبر ۴۷، ۴۳، ۴۶۳، ۴۶۴، پر گزر چکا ہے۔

چند مثالیں

۱۔ زمانہ غیبت میں قصاص اور شرعی حدود کے اجراء کی ممانعت۔ کیونکہ امام معصومؑ موجود نہیں ہیں۔

۲۔ صدورِ روایات کے دور میں جو تجارت نہیں تھی اس کا جائز نہ ہونا۔ حالانکہ زمانہ اس میں دخیل نہیں ہے اور دلیل "اوفو ابالعقود اور احل اللہ البیع" اسے شامل ہیں۔

۳۔ خیارِ مجلس کا صرف ان معاملات میں منحصر ہونا جہاں بیچنے اور خریدنے والا مجلسِ معاملہ میں حاضر ہوں۔ پس وہ معاملات جو ٹیلی فون یا کسی اور ذریعے سے انجام پاتے ہیں ان میں خیار مجلس نہیں ہے۔

۴۔ اگر سودی معاملے کی کیفیت تبدیل ہو جائے تو سود لینا جائز ہے۔

۵۔کوڑوں کے علاوہ کسی اور شئے سے تعزیر جائز نہیں ہے اور اجرائے حدود میں تلوار شرط ہے۔

۶۔قتل عمدی یا قتل شبہ عمدی کی دیت میں مقتول کے وارثین کو سو اونٹ، دوسو گائیں یا ایک یمنی حلہ دینا ضروری ہے۔روپیہ پیسہ یا کوئی اور شئے ادا کرنا صحیح نہیں ہے۔

ھ۔اس شئے کی اہمیت وحیثیت میں اضافہ کہ درحقیقت جس کی شرعاً کوئی اہمیت وحیثیت نہیں ہے۔

د۔سنت کی جگہ پر بدعت اور بدعت کے مقام پر سنت آجائے گی، عناوین اولیہ کے مقام پر عناوین ثانویہ، عناوین شرعیہ کے مقام پر عناوین عرفیہ، اسلامی قوانین کے مقام پر غیر اسلامی قوانین اور حقیقی مصالح کے مقام پر خیالی مصالح کارفرما ہوجائیں گے۔

ز۔فقہ بمعنی خاص جو کہ مدینہ میں رسول خدا پر نازل ہوتی تھی میں مختلف احتیاطات کا پیدا ہونا جن کی بالکلکوئی ضرورت نہیں ہے۔ نیز احکام بیان کرنے کے متعلق رسولِ اکرم اور ائمہ علیہم السلام کی روش میں احتیاطی روش نہیں ہوتی تھی۔اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہ آسان گیری پر موقوف ہے۔سخت گیری فقہ سے میل نہیں کھاتی۔مگر وہ موارد کہ جن میں احتیاط پر کوئی دلیل خاص آجائے۔مثلاً قتل یا ناموس کے موارد، یا وہ مقام جہاں علمِ اجمالی احتیاط کا باعث بنے۔

ح:امورِ معاشرہ سے نظریہ پرداز، صاحبانِ نظر افراد اور عورتوں کا کنارہ کش ہونا۔

ط:فقہ اجتہادی سے مسلمانوں کا دور ہونا۔

ی:فقہ اور معاشرتی لحاظ سے بے فائدہ کاموں کا رائج ہونا اور نامعقول تعصبات،

ک:خرامات اور منطق سے بعید امور کا ظہور، کج رائے، کوتاہ فکر اور ظاہر بین افراد کی جانبداری۔

ل:عالمی اور علمی مراکز سے فقہ کا کنارہ کش ہونا، نیز اجتماعی، سیاسی اور حکومتی امور سے لاتعلقی۔

مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ مذکورہ بالا شرائط اور خصوصیات کا وقتِ استنباط اور آغاز استنباط سے پہلے حامل ہو تاکہ دوسروں کے لیے آئیڈیل محسوب ہو۔

۱۴۔مسئلہ تقلیدِ اعلم

اعلیت مجتہد اگرچہ اس کی خصوصیات میں سے شمار ہوتی ہے۔لیکن ایسا نہیں ہے کہ تقلید کے لیے فقط وہی متعین ہے۔کیونکہ راقم معتقد ہے کہ تقلید کے لیے فقط اسی کا متعین ہونا منابع فقہ اور ادلہ اجتہادی سے ثابت نہیں ہوتا۔اگرچہ ادلہ فقاہتی سے ثابت ہوتا ہے۔لیکن ادلہ اجتہادی کے ہوتے ہوئے ادلہ فقاہتی کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔پس مکلف چاہے تو اعلم کی تقلید کرلے چاہے تو مجتہد غیر اعلم کی۔ مناسب ہے کہ اپنے نظریہ کے اثبات کے لیے تعین تقلید اعلم اور جوازِ تقلید غیرِ اعلم دونوں کی ادلہ بیان کردی جائیں۔ادلہ کی مزید وضاحت کے لیے ہم انھیں دو مقامات میں تقسیم کرتے ہیں۔

مقام اول۔تعین تقلید اعلم کی ادلہ۔مقام دوم عدم تعین تقلید اعلم کی ادلہ۔

مقام اول میں بحث کرنے سے پہلے موضوع سے متعلقہ چند مطالب کو بعنوانِ مقدمہ مختصر طور پر بیان کرتے ہیں۔

۱۔ مفہوم اعلمیت از نظر مجتہدین۔

۲۔ راقم کی نظر میں مفہوم اعلمیت۔

۳۔ مجتہد اعلم کی تشخیص کون کرسکتا ہے۔

۴۔ تشخیص اعلمیت کے غلط معیار۔

۱۔ مفہوم اعلمیت از نظر مجتہدین۔

شیخ انصاری کے رسالہ ''مسئلہ'' (ص، ۳) میں اعلم کا یوں معنی کیا گیا ہے:

اعلم سے مراد وہ مجتہد ہے جو احکام الٰہی کے دریافت کرنے میں استاد تر ہو۔

آخوند خراسانی کے رسالہ ''ذخیرۃ العباد'' میرزا محمد تقی شیرازی، فاضل شربیانی، سید ابوالحسن اصفہانی وغیرہ کے رسائل علمیہ میں کم وبیش اعلم کا مفہوم یہ ہے:

اعلم وہ شخص ہے جو حکمِ الٰہی کے سمجھنے میں اپنے ہم عصر مجتہدین سے استاد تر ہو۔

اب یہ تحقیق کرنی چاہیے کہ اعلم کا یہ معنی ومفہوم کیسے پیدا ہو گیا؟ ممکن ہے کہ ہم کہیں کہ اس معنی کی نہ کوئی حقیقت تھی اور نہ آئندہ ہوگی۔ کیونکہ مجتہد مطلق جو کہ تمام اوصاف وشرائط کا حامل ہے پر اس عنوان (اعلم) کا اطلاق یا مقام ثبوت کے لحاظ سے ہے یا مقام اثبات کے لحاظ سے۔ بالفاظ دیگر یا واقع کے لحاظ سے ہے یعنی اعلم کی نظر واقع وحقیقت کے قریب تر ہے یا دلیل کے لحاظ سے ہے یعنی کوئی عقلی یا شرعی دلیل دلالت کر رہی ہے کہ اعلم کی تقلید واجب ہے غیر اعلم کی تقلید جائز نہیں ہے۔

اگر مقام ثبوت وواقع کے لحاظ سے ہے تو اس صورت میں عنوانِ اعلم صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مجتہد جس کا فتویٰ واقع کے مطابق ہے اس پر عالم کا اطلاق ہوتا ہے نہ کہ اعلم کا اور وہ مجتہد جس کا فتویٰ خلاف واقع ہے اس پر جاہل کا اطلاق ہوتا ہے نہ کہ عالم یا غیر اعلم کا۔

اور اگر مقام اثبات ودلیل کے لحاظ سے ہے تو اس صورت میں بھی تمام اوصاف کے حامل مجتہدین میں سے ایک پر اعلم کا اطلاق صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ کیونکہ مجتہدین اصول وقواعدِ کلی کی اساس پر احکام کا استخراج واستنباط کرتے ہیں اور ظاہری طور پر بھی احکام ان کے لیے اور ان کے مقلدین کے لیے معتبر اور حجت ہیں۔ لہٰذا وہ ان کے اجرا پر مکلف ہیں چاہے ان کے فتاوی واقع اور حقیقت کے مطابق ہوں یا نہ ہوں۔ یا اس کا کچھ واقع کے مطابق ہو اور کچھ مطابق نہ ہو۔ چونکہ ادلہ اعتبار حجیت ان سب میں یکساں ہیں اور تمام کی آراء ونظریات کو شامل ہیں۔ پس مقام اثبات ودلیل میں بھی تبعیض وتفریق کے قائل نہیں ہوسکتے۔ بنابریں کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وہ مجتہد جس نے مثلاً کسی شئے کے وجوب کا فتویٰ دیا ہے منابع سے احکام الٰہی کے استخراج میں اس مجتہد سے استاد تر ہے جس نے عدم وجوب کا فتویٰ دیا ہے یا برعکس۔ ہاں اگر مجتہد کی آراء ڈاکٹروں اور معماروں کے عمل کی مثل ہیں تو آسانی سے ایک شخص کو استاد تر مان سکتے ہیں اور اس میں کوئی قابلِ اعتراض بات نہیں ہے۔ لیکن حقیقت ایسے نہیں ہے۔ ہر چند کہ اجتہادی وفقہی مسائل کے کچھ اصول وضوابط ہیں جو محققین پر آشکار ہیں لیکن احکامِ واقعی کسی کو معلوم نہیں ہیں نہ مقلدین کو نہ مجتہدین کو۔ تو جب حقیقت کسی پر واضح نہیں ہے تو منابع سے

حکمِ الٰہی کے استخراج میں استادتر کو کیسے مشخص کیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح یہ اعتراض ان صاحبانِ نظر پر بھی ہے جنھوں نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اعلم وہ شخص ہے کہ منابع سے حکم الٰہی کے استخراج میں جس کا فہم وادراک بیشتر اور بہتر ہو یا جس کی آراء احسن اور مستحکم ہوں۔

۲۔ اعلم کا صحیح معنی

مشہور علماء نے جو اعلم کا معنی کیا ہے وہ ہمارے نزدیک قابلِ اشکال ہے۔ کیونکہ مجتہد اعلم وہ شخص ہے جو قواعدِ کلی کو مصادیقِ خارجی پر اور فروعات کو اصول پر منطبق کرنے میں اشتباہات سے کم دوچار ہوتا ہو اور غیر اعلم وہ ہے جو زیادہ اشتباہ کرتا ہو۔ اس معنی کے ساتھ دو یا چند مجتہدین میں سے ایک کا اعلم ہونا یقینی ہے۔ اس میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

بنابریں اعلم کی شناخت اگرچہ ممکن ہے۔ لیکن ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہے۔ بلکہ اس کی شناخت وہی شخص کرسکتا ہے جو درج ذیل خصوصیات کا حامل ہو۔

ا۔ فقہِ اجتہادی کے تمام قواعدِ کلی، مبانی اور اصولوں سے مکمل آگاہی رکھتا ہو چاہے وہ قواعد عبادی مسائل کے ساتھ مربوط ہوں ،نظامِ زندگی کے ساتھ مربوط ہوں یا نظامِ حکومت کے ساتھ۔

۲۔ ان تمام تطبیقی وتفریعی مسائل کی تحقیق جن میں دو یا چند مجتہدین نے فتوے دیئے ہوں۔

تا کہ اگر انھوں نے کم یا زیادہ اشتباہ کیے ہیں تو واضح ہوجائے۔ نتیجتاً اس معیار وملاک کے ذریعے اعلم کو غیر اعلم سے جدا کیا جاسکتا ہے۔ لیکن وہ شخص جو علمی مبانی اور فقہِ اجتہادی کے اصولوں سے آگاہ نہیں ہے یا اس کی علمی صلاحتیں کامل وکافی نہیں ہیں یا کامل وکافی تو ہیں لیکن اس نے ان کی تطبیقات وتفریعات کی تحقیق نہیں کی لہٰذا ایسا شخص اعلم شناس کیسے ہوسکتا ہے۔

۳۔ اعلم کی تشخیص کون کرے؟

فرضاً اگر ہم اعلم کے متعلق مشہور کا نظریہ قبول کرلیں تو کس قسم کے افراد میں مجتہدین میں سے اعلم کی تشخیص دینے کی صلاحیت پائی جاتی ہے؟ عوام، جدید علوم مثلاً ریاضی، فزکس اور کائنات شناسی وغیرہ کے ماہرین خصوصی، طلابِ علومِ دینی، ائمہ جماعت یا دینی مدارس کے وہ مدرسین جو درجہ اجتہاد تک نہیں پہنچ پائے۔

جواب یہ ہے کہ ان میں سے کسی میں بھی اعلم کے پہچاننے کی صلاحیت نہیں پائی جاتی۔ پس اعلم کی شناخت کیسے ممکن ہے۔ البتہ جن افراد میں درج ذیل خصوصیات موجود ہوں وہ اعلم کی شناخت کرسکتے ہیں۔

الف: علم کے اعلیٰ معیار پر فائز ہوں، یا اس سے تھوڑا سا کم کیونکہ دوسرے افراد میں یہ طاقت نہیں ہے کہ وہ مجتہدین کے علمی افکار کی تحقیقات کرسکیں اور آخرکار اعلم واستادتر کی شناخت کرواسکیں۔

ب: تفریع وتطبیق کے لحاظ سے مختلف ابواب کے فقہی مسائل پر ایک عرصے تک سیر حاصل بحث کرچکے ہوں نیز ان کے متعلق مجتہدین کے نظریات بھی جانتے ہوں۔

ج: باریک بینی سے ان کی تحقیق کریں پھر برتر نظریئے کا انتخاب کریں۔

۴۔ تشخیص اعلم کے غیر صحیح معیار

تشخیص اعلم کے غلط معیار و موازین درج ذیل ہیں:

۱۔ منابع شناخت سے شرعی حکم کے استنباط میں جلدی کرنا یعنی جو شرعی احکام کا جلدی استنباط کر لیتا ہے وہ اعلم ہے اور دوسرا غیر اعلم۔ یہ معیار صحیح نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے جو منابع سے حکم کے استخراج میں دیر لگاتا ہے اس کا عمل اور رائے اس شخص کی نسبت سے مستحکم ہو جو جلدی استنباط کر لیتا ہے۔

۲۔ ممکن ہے بعض اجتہاد سے ہٹ کر دوسرے علوم مثلاً الٰہیات، ریاضی اور کیمیا وغیرہ کے جاننے والے کو اعلم تصور کریں اور جو ان علوم سے واقف نہیں ہے وہ غیر اعلم ہے۔ لیکن یہ ملاک و معیار بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اجتہادی مسائل میں اعلمیت کی اساس ان علوم پر ہے جو اس سے مربوط ہیں مثلاً صرف، نحو، منطق، تفسیر، حدیث، اصول اور فقہ وغیرہ نہ کہ ان علوم پر جو اس سے مربوط نہیں ہیں۔

۳۔ ممکن ہے بعض حضور ذہنی اور حاضر جوابی کو اعلمیت کی خصوصیات میں سے شمار کریں اور جو حاضر جوابی میں کم ہو اسے غیر اعلم تصور کریں۔ حالانکہ ممکن ہے کہ دوسرا وقت استنباط قوانین کلی کو مصادیق اور فروعات کو اصول پر منطبق کرنے میں دقیق تر اور محفوظ تر ہو۔

۴۔ ممکن ہے بعض کثرت تالیفات کو معیار اعلمیت سمجھتے ہوں اور جو تھوڑی تالیفات کا حامل ہو اسے غیر اعلم محسوب کرتے ہوں۔ لیکن یہ دلیل بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ ہم نجف اشرف اور قم کے ان مشہور اور عظیم مجتہدین کو بھی جانتے ہیں جن کی اعلمیت اظہر من الشمس تھی لیکن انھوں نے توضیح المسائل کے سوا کوئی رسالہ یا کتاب تالیف نہیں کی۔ بعض اعلم شناس افراد کے عقیدہ کے مطابق شرعی احکام کے استخراج و استنباط میں ان کی رائے مستحکم اور قلتِ خطاء کی حامل ہوا کرتی تھی۔

۵۔ بعض زیادہ عرصے تک تدریس کرنے کو معیار اعلمیت سمجھتے ہیں۔ حالانکہ اعلم کا صحیح معیار یہ ہے کہ وہ منابع سے احکام الٰہی کا استخراج اور قواعدِ کلی کو مصادیق پر منطبق کر سکتا ہو۔ ممکن ہے اس نے زیادہ عرصے تک تدریس نہ کی ہو۔ جبکہ اس کی استنباط کی صلاحیت اس شخص سے زیادہ ہو جس نے لمبے عرصے تک تدریس کی ہو۔

۶۔ بعض ممکن ہے زیادہ اساتذہ کی شاگردی اختیار کرنے کو معیار اعلمیت قرار دیں۔ حالانکہ یہ بھی معیار اعلمیت نہیں ہے۔

۷۔ بعض طویل عمر اور بڑھاپے کو معیار اعلمیت سمجھتے ہیں حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔ مثلاً صاحب جواہر کی وفات کے بعد شیخ انصاری شیعوں کے مرجع تقلید بنے حالانکہ اس وقت وہ ۵۲ سال سے زیادہ نہیں تھے۔ جبکہ اس زمانے میں ان سے بھی بڑے اور سن رسیدہ فقہاء موجود تھے۔ اسی طرح جب میرزا مجدد شیرازی مرجع تقلید بنے اس وقت ان کی عمر ۵۱ سال سے زیادہ نہیں تھی حالانکہ آقا حسن نجم آبادی تہرانی، میرزا حبیب اللہ رشتی، صاحب بدائع الافکار اور سید حسین کوہ کمرہ ای جیسے مجتہدین زندہ تھے اور ان کا سایہ مسلمانوں کے سروں پر قائم تھا۔ پس ممکن ہے کہ جس کی عمر تھوڑی ہو وہ احکام کی شناخت بہتر طور پر کر سکتا ہو اور اس کے اشتباہات اور خطائیں اس سے کم تر ہوں جس کی عمر زیادہ ہو۔

۸۔ تعینِ اعلم کے غیر اصولی ملاکات میں سے ایک معیار لوگوں کے ذہن میں یہ بھی ہے کہ وہ مجتہد کسی خاص ملک، شہر یا علاقے کا رہائشی ہو۔ یہ بھی معیار اعلمیت میں دخیل نہیں ہے۔ بلکہ غیر اعلم سے اعلم کی تشخیص کا معیار وہی ہے جسے ہم مکرر ذکر کر چکے ہیں کہ جو مبانی اور فقہ اجتہادی کے اصولوں پر مسلط ہو اور فروع کو اصول اور عام کو خارجی مصادیق پر منطبق کرنے کی صلاحیتوں سے مالا مال ہو۔ پس ایسا مجتہد جہاں کہیں بھی رہائش پذیر ہو لائق تقلید ہے۔ بنا بریں بعض کا یہ کہنا کہ مرجع تقلید کے لیے ضروری ہے کہ وہ بیرون ملک رہتا ہو کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے۔

وجوبِ تقلید اعلم کے قائلین کی ادلّہ

اس نظریے کے قائلین نے مندرجہ ذیل ادلّہ سے استدلال کیا ہے۔

۱۔ اجماع: محقق کرکی نے دلیل اجماع سے استدلال کیا ہے۔ لیکن یہ دلیل چند وجوہ سے قابلِ اشکال ہے۔

الف: اس مسئلہ میں کیسے ادعائے اجماع کیا جا سکتا ہے حالانکہ تمام ادوار فقہ میں اس مسئلے کے متعلق علماء کی آراء مختلف رہی ہیں۔ سید مرتضیٰ نے اپنی گرانقدر کتاب "الذریعۃ الی اصول الشریعۃ" میں اس مسئلہ (شرط اعلمیت) میں اختلاف علماء کو نقل کیا ہے۔ نیز صاحبِ معالم اس مسئلہ میں اختلاف العلماء کو نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ویحکی عن بعض الناس القول بالتخییر۔

کہا گیا ہے کہ بعض لوگ تخییر کے قائل ہیں۔

شیخ طوسی نے اپنی کتاب "عدۃ الاصول" میں اصلاً اعلمیت کا ذکر ہی نہیں کیا۔ بنا بریں مذکورہ مسئلہ میں کیسے اجماع کا ادعا کیا جا سکتا ہے۔

ب: فرضاً اگر مان بھی لیں کہ یہ اجماع تعبدی ہے حاملِ مدرک نہیں ہے تو بھی قابلِ اشکال ہے۔ کیونکہ کتاب و سنت کے مقابلے میں کوئی فقیہ بھی اجماع کو فی نفسہ معتبر نہیں سمجھتا۔ مگر جب قول یا رضائے معصومؑ کو کشف کرے۔

سید مرتضیٰ، شیخ انصاری، شیخ طوسی، ابی الصلاح حلی، میرزا نائینی اور آیۃ اللہ بروجردی اجماع کے ذریعے قولِ امام کے کشف کرنے میں مختلف نظریات و آراء رکھتے ہیں جو تمام کی تمام ہمارے نزدیک قابلِ اشکال ہیں۔ جس کی تفصیل ہم نے اپنی کتاب "منابع اجتہاد از نظر مذاہب اسلامی" میں بیان کی ہے۔ اس مسئلے کے متعلق ہمارا نظریہ یہ ہے کہ اجماع محصل و تعبدی کو اس وقت معتبر شمار کیا جاتا ہے جب وہ حکم معصومؑ یا رضایت معصومؑ کے علم کا باعث بنے۔ اجماع قول لغوی کی مثل ہے مثلاً کہتے ہیں کہ لفظ صعید مطلق زمین کو کہتے ہیں یا خالص مٹی کو۔ نیز علم رجال کے کہے کی مثل ہے جو کہتا ہے کہ فلاں راوی قابل وثوق و اطمینان ہے۔ یا تراکم ظنون (یعنی بہت سے ظنون کا باہم اکٹھا ہونا) کی مثل ہے۔ قول لغوی و رجالی اور تراکم ظنون فی نفسہ معتبر نہیں ہے لیکن کبھی اس سے یہ اطمینان ہو جاتا ہے کہ یہ حکم معصومؑ سے صادر ہوا ہے۔ پس اگر اس سے معصومؑ سے حکم کے صادر ہونے کا اطمینان حاصل ہو جائے تو معتبر ہے و گرنہ نہیں۔

۲۔ دوسری دلیل بنائے عقلاء ہے۔ بعض اسے وجوب تقلید اعلم کی ادلہ میں سے اہم ترین دلیل شمار کرتے ہیں۔ آیۃ اللہ حکیم نے بھی اسی دلیل سے استدلال کیا ہے۔ بعض اس بارے میں کہتے ہیں کہ جب اعلم اور غیر اعلم کا کسی مسئلہ میں اختلاف رائے ہو جائے تو

بنائے عقلاء کی رو سے اعلم کی طرف رجوع کیا جائے گا لیکن یہ بات قابل اشکال ہے، بعض محققین نے اس کی وضاحت کے لیے ایک مثال کا سہارا لیا ہے۔ کہتے ہیں کہ فرضاً عقلاء چاہتے ہیں کہ کسی جنس کی حقیقی قیمت متعین کی جائے تو مسلماً وہ ماہرین کی طرف رجوع کریں گے تو جو ان میں سے وارد تر ہے وہ اس کی قیمت اس شخص کی نسبت کمتر لگائے گا جس کی مہارت اس سے کمتر ہے۔ یہاں یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ عقلا یقیناً پہلے کی طرف رجوع کریں گے بلکہ وہ اپنے اطمینان واعتماد پر عمل کریں گے۔

اس طرح اعلم وغیر اعلم کی تقلید کے مسئلے میں وہ اپنے اطمینان ووثوق پر عمل کرتے ہیں چاہے وہ جس ذریعے سے ہی حاصل ہو اور اگر اطمینان حاصل نہ ہو تو احتیاط پر عمل کرتے ہیں۔ اگر یہ نہ ہو تو قوی ترین احتمال پر وگرنہ تخییر پر عمل کرتے ہیں۔

دوسرا یہ کہ اگر فرض بھی کرلیں کہ اس مسئلے میں بنائے عقلاء موجود ہے تو وہ اس فتویٰ پر عمل کریں گے جو مطابق احتیاط ہو کیونکہ واضح ہے کہ بنائے عقلاب تعبداً حجت نہیں ہے بلکہ بری الذمہ ہونا ہے اور یہ احتیاط سے بدرجہ احسن حاصل ہو جاتا ہے۔ علاوہ بریں بنائے عقلا میں دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے۔

۱۔ علم

۲۔ خوف شارع کا علم۔

اور یہ دونوں شرطیں مفقود ہیں۔

علاوہ بریں ادلہ اجتہادی (جن کا ذکر آگے آئے گا) میں معیار فقاہت کو قرار دیا گیا ہے اور یہ عنوان فقاہت غیر اعلم پر بھی صادق آتا ہے۔

۳۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اعلم کا فتویٰ غیر اعلم کے فتوے کی نسبت حقیقت اور واقع کے قریب تر ہوتا ہے۔ چونکہ استنباط احکام پر تسلط ہونے کی وجہ سے اعلم اشتباہ وخطا سے کم ہی دوچار ہوتا ہے جبکہ غیر اعلم میں ایسے نہیں ہے۔

یہ دلیل بھی صغریٰ وکبریٰ دونوں لحاظ سے قابل اشکال ہے۔

از لحاظ صغریٰ: غیر اعلم کی نسبت اعلم کے فتوے کا واقع وحقیقت کے قریب تر ہونا ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ اتفاقاً کبھی غیر اعلم مجتہد کا فتویٰ مشہور کے فتویٰ کے مطابق ہو جاتا ہے یا اس مجتہد کے فتویٰ کے مطابق ہو جاتا ہے جو فوت ہو چکا لیکن زندہ مجتہدین سے اعلم تھا۔ اس صورت میں غیر اعلم کا فتویٰ حقیقت وواقع کے قریب تر محسوب ہوتا ہے۔

از لحاظ کبریٰ: اس بارے میں کوئی شرعی دلیل نہیں ہے کہ حجیت فتویٰ کا ملاک واقع کے قریب تر ہونا ہے کہ اسے ہم معیار قرار دیں اور اس طرح اعلم کی تقلید کا حکم لگائیں۔ بلکہ باب فتویٰ کی ادلہ سے جو کچھ استفادہ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ قول فقیہ کی صحت اور اس کی حجیت کا ملاک فقاہت ہے۔

بنابریں اگر اعلم وغیر اعلم دو فقیہ کسی مسئلے میں اختلاف رائے نہ رکھتے ہوں تو ان میں سے جس کے قول پر عمل کرلیا جائے کافی ہے۔ اور اگر اختلاف رائے رکھتے ہوں تو چونکہ فتویٰ عنوان طریقیت رکھتا ہے لہٰذا از روئے تعارض تساقط کا حکم لاگو ہوگا اور اسی پر عمل ہوگا جو

مطابق احتیاط ہو۔

یہ کہنا کہ مجتہد اعلم استنباط احکام پر تسلط رکھتا ہے اور اس کی صلاحیتِ استنباط غیر اعلم کی نسبت زیادہ ہے، درست نہیں ہے کیونکہ یہ تو صرف ایک ادعا ہے انہیں کیسے معلوم ہوا ہے کہ اعلم کی صلاحیتیں زیادہ ہیں اور غیر اعلم کی کم۔ دوسرا یہ کہ صلاحیتوں کے زیادہ ہونے اور فتوے کے واقع کے قریب تر ہونے میں چنداں ملازمہ نہیں ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ ذہن میں زیادہ احتمالات پیدا ہونے کی وجہ سے وہ کشف حقیقت سے دور ہو جائے اور شبہات و احتمالات کا گرد و غبار حکمِ واقعی کے چہرے پر پردے ڈال دے۔ نتیجتاً اشتباہ و لغزش سے دو چار ہو جائے۔ لیکن ہوسکتا ہے غیر اعلم کے لیے ایسے نہ ہو۔ لہٰذا ممکن ہے وہ خطا و اشتباہ سے کم دو چار ہو۔

۴۔ منابع سے شرعی حکم کے استنباط میں اعلم کی نظر کا غیر اعلم سے قوی تر ہونا۔ یہ دلیل بھی قابلِ اشکال ہے کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ حجیت فتویٰ کا ملاک مجتہد کی قوتِ نظر ہے کہ ہم اس سے تعین تقلید اعلم کو ثابت کریں۔ بلکہ ملاک فقاہت ہے جس کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے۔ اعلم و غیر اعلم کی نسبت کو عالم اور جاہل والی نسبت قرار دینا قیاس مع الفارق ہے اور کسی صورت میں بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ جاہل کا قول کسی صورت میں معتبر نہیں ہے۔ لہٰذا غیر اعلم کے قول کو قولِ جاہل پر قیاس نہیں کرنا چاہیے۔ کیونکہ غیر اعلم کا قول اگر قولِ اعلم کے منافی نہ ہو تو شرعاً حجت اور قابلِ اعتبار ہے۔ دوسری طرف فقیہ، عالم اور عارف باحکام کے عنوان غیر اعلم مجتہد پر بھی صادق آتے ہیں۔ چاہے اس کا قول اعلم کے قول کے موافق ہو یا مخالف۔ کبھی بھی یہ ادعا نہیں کیا جاسکتا کہ غیر اعلم کا قول اعلم کے قول کے موافق نہ ہو تو فقیہ اور عالم کا عنوان اس پر صادق نہیں آتا۔

۵۔ تعین تقلید اعلم کی پانچویں دلیل یہ ہے کہ راجح کو مرجوح پر مقدم کرنا واجب ہے۔ اگر اعلم کے ہوتے ہوئے غیر اعلم کی تقلید کی جائے تو یہ از نظر عقلا قبیح شمار ہوتا ہے۔ پس اعلم کی تقلید کی جائے تا کہ راجح پر ترجیح مرجوح لازم نہ آئے۔

اس دلیل کی نسبت ''کشف اللثام'' کے مصنف فاضل ہندی اصفہانی کی طرف دی گئی ہے۔

اس دلیل کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حجیت فتویٰ کا ملاک فقیہ ہونا ہے اور یہ عنوان جس طرح مجتہد اعلم پر صادق آتا ہے اسی طرح غیر اعلم پر بھی صادق آتا ہے۔ بنابریں اعلم کی موجودگی میں غیر اعلم کی تقلید کرنا اس دلیل کے زمرے میں نہیں آتا کہ ہم اسے قبیح محسوب کریں۔

ہاں اگر حجیت فتویٰ کا ملاک فقاہت کے علاوہ کوئی اور شے ہے تو پھر اعلم کی تقلید متعین ہے۔ ہم غیر اعلم کو جو کہ فاقد شرط ہے اور نتیجتاً ترجیح مرجوح لازم آتی ہے اعلم پر ترجیح نہیں دے سکتے کہ عقلاء کے سامنے موردِ سرزنش قرار پائیں۔

۶۔ تعین تقلید اعلم کی چھٹی دلیل یہ ہے کہ غیر اعلم کے قول کی نسبت اعلم کا قول زیادہ قابلِ وثوق ہوتا ہے۔ اس دلیل کو سید مرتضیٰ نے اپنی کتاب ''الذریعۃ الی اصول الشریعۃ'' میں ذکر کیا ہے اور بعض فقہاء نے ان کا اتباع کیا ہے۔

یہ دلیل بھی از لحاظ صغریٰ و کبریٰ قابلِ اشکال ہے۔

از لحاظ صغریٰ: کلی طور پر ہم نہیں کہہ سکتے کہ اعلم کی آراء سو فیصد قابلِ وثوق ہیں۔ چونکہ بعض مقامات پر ایسے نہیں ہے مثلاً جب غیر

اعلم مجتہد کی رائے اس فوت شدہ مجتہد کی رائے کے موافق ہو جو موجودہ مجتہد اعلم سے بھی اعلم تر ہے۔ یا مثلاً اس کی رائے مشہور کی رائے یا احتیاط کے موافق ہو خصوصاً جبکہ مجتہد اعلم کا فتویٰ کسی سے نہ ملتا ہو لیکن غیر اعلم کا فتویٰ چند مجتہدین کے فتوے سے ملتا ہو۔

از لحاظ کبریٰ: اس پر کوئی شرعی دلیل نہیں ہے کہ ملاک حجیت فتوے کا زیادہ قابلِ وثوق و اطمینان ہونا ہے تاکہ تعین تقلید اعلم کا سبب بنے جو کچھ روایات سے ملتا ہے وہ یہی ہے کہ فتوے کی حجیت کا ملاک فقاہت ہے یعنی فقیہ کا احکام الٰہی سے آگاہ ہونا۔ اس سلسلے میں اعلم و غیر اعلم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ فقیہ، عالم، اور عارف بالاحکام کے عنوان جس طرح اعلم پر صادق آتے ہیں اسی طرح غیر اعلم پر بھی صادق آتے ہیں۔ نتیجتاً دونوں کا فتویٰ معتبر اور حجیت ہے۔ پس فتویٰ اعلم کو دوسرے پر مقدم نہیں کر سکتے۔

۷۔ تعین تقلید اعلم کی ساتویں دلیل یہ ہے کہ غیر اعلم کے قول کی نسبت سے اعلم کے فتوی سے ظن قوی تر پیدا ہوتا ہے۔

یہ دلیل بھی ناقص ہے کیونکہ حجیت فتوئی کا ملاک ظن و گمان نہیں ہے تاکہ ہم ادعا کر سکیں کہ چونکہ غیر اعلم کے فتوے کی نسبت اعلم کے فتوے سے ظن قوی تر پیدا ہوتا ہے۔ پس غیر اعلم کے فتوے کی نسبت اس کی حجیت اور اعتبار بیشتر ہے۔

بلکہ جیسا کہ کئی بار ہم کہہ چکے ہیں کہ ملاک حجیت فقیہ اور عارف بالاحکام کا قول ہے جو کہ اعلم و غیرہ اعلم دونوں پر صادق آتا ہے۔

لہٰذا ظنِ قوی تر کا حاصل ہونا تعین تقلید اعلم کی دلیل نہیں بن سکتا۔

۸۔ جس طرح امامتِ جماعت میں امتیازی خصوصیات کا حامل حقِ تقدم رکھتا ہے اسی طرح تقلید میں بدرجہ اولیٰ اعلمیت جیسی خصوصیات کی رعایت کرنا ضروری ہے۔

اس دلیل سے بھی تقلید اعلم کو ثابت نہیں جا سکتا۔ کیونکہ مذکورہ دلیل امامتِ جماعت کے ساتھ مخصوص ہے۔ ہر صاحب امتیاز کو دوسروں پر مقدم نہیں کیا جا سکتا۔ موردِ مخصوص سے دوسرے مورد کی طرف حکم کو سرایت دینے کے لیے معتبر اور شرعی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ یا یقینی تنقیح مناط چاہیے درحالانکہ یہاں دونوں مفقود ہیں۔ شرعی دلیل کا نہ ہونا تو واضح ہے اور تنقیح مناط بھی شرعی مناط میں ناممکن ہے۔ کیونکہ اس قسم کے احکام کے مناط کے درک کرنے میں انسانی عقل عاجز ہے۔ البتہ ظنی تنقیح مناط تک رسائی ممکن ہے لیکن یہ معتبر نہیں ہے کیونکہ آیہ "ان الظن لا یغنی من الحق شیأ" (۷۲) اس کے غیر معتبر ہونے پر صراحت کے ساتھ دلالت کر رہی ہے۔

۹۔ اعلم کی تقلید کرنے سے برائت ذمہ کا یقین ہو جاتا ہے۔ لیکن اعلم کی موجودگی میں غیر اعلم کی تقلید کرنے سے برائت ذمہ کا یقین حاصل نہیں ہوتی۔ کیونکہ اشتغال یقینی فراغت، یقینی کا تقاضا کرتا ہے۔ پس اعلم کی تقلید متعین ہے۔

اس کی وضاحت کچھ یوں ہے کہ جب کسی مسئلہ پر دلیل اجتہادی موجود نہ ہو۔ اور ہم اس میں تردد کا شکار ہو جائیں تو اصل عملی کو بروئے کار لایا جاتا ہے۔ اور یہاں اصل کا تقاضائے اشتغال (یعنی کسی شے کا بجالانا اگر واجب، مباح یا مستحب ہے اور ترک کر دینا اگر حرام یا مکرہ ہے) اس طرح اگر مقلد غیر اعلم مجتہد کے نظریات کے مطابق اپنے شرعی واجبات بجالائے لیکن اپنی تقلید میں شک کرے تو چونکہ اس صورت میں اسے برائت ذمہ کا یقین حاصل نہیں ہوا۔ (کیونکہ اسے تقلید میں شک ہے) لہٰذا اس کا اصل "اشتغال" کی طرف رجوع کرنا ناگزیر ہے۔ پس جب وہ فتویٰ اعلم کے مطابق عمل کرتا ہے تو پھر شک سے دوچار نہیں ہوتا اور اسے برائت ذمہ کا

یقین بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

بنابریں شک سے بچنے اور برائت ذمہ کا یقین حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اپنے واجبات کو مجتہد اعلم کے دستور العمل کے مطابق بجالائے تاکہ کسی قسم کا اشکال باقی نہ رہے۔

یہ دلیل بھی قابلِ اشکال ہے کیونکہ آیات و روایات میں اہل ذکر، راوی اور فقیہ کے قول کا تذکرہ ہوا ہے، مقلد کو چاہیے کہ وہ فقیہ کی تقلید کرے اور فقیہ ایسا عنوان ہے جو اعلم اور غیر اعلم دونوں مجتہدین پر صادق آتا ہے۔

بنابریں مقلد جس کے فتاوی پر بھی عمل کرے اس کا فرض ادا ہو جائے گا اور اس کا ذمہ ساقط ہو جائے گا۔لہذا برائت ذمہ میں شک نہیں رہے گا کہ اصل عملی جو کہ اصالۃ الاشتغال ہے کی احتیاج پیدا ہو، بالفاظ دیگر دلیل اجتہادی کے ہوتے ہوئے دلیل فقاہتی (اصل) کی گنجائش نہیں رہتی۔

۱۰۔تعین تقلید اعلم تقاضائے اصل ہے یعنی اصالہ عدم جواز کی رو سے اعلم کی موجودگی میں غیر اعلم کی تقلید جائز نہیں ہے۔اس دلیل کا جواب اوپر والی دلیل کے جواب سے واضح ہو جاتا ہے لہذا بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

۱۱۔تقلید اعلم سے غیر کی طرف عدول کرنا جائز نہیں ہے۔اس کی وضاحت کچھ یوں ہے کہ امارہ قوی سے امارہ ضعیف کی طرف عدول کرنا جائز نہیں ہے۔چونکہ اعلم کا فتوی غیر اعلم کے فتوے کی نسبت امارہ قوی تر ہے۔پس ضروری ہے کہ اعلم کی تقلید کی جائے۔یہ دلیل بھی قابلِ اشکال ہے۔کیونکہ غیر اعلم کے فتوے کی نسبت اعلم کے فتوے کا امارہ قوی تر ہونا خود از نظر شرع جائے بحث ہے۔بلکہ اول بحث ہے اور محتاج دلیل و اثبات ہے۔

۱۲۔وہ عمومات جو کہ مکلف کو علم کے بغیر عمل کرنے سے منع کرتے ہیں۔

وضاحت: تقلید اعلم کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آیات و روایات کے عمومات کی رو سے علم کے بغیر عمل کرنا جائز نہیں ہے اور ان عمومات میں اعلم و غیر اعلم دونوں کا قول شامل ہے۔لیکن قول اعلم دلیل خاص کی وجہ سے عمومات سے خارج ہو جاتا ہے۔نتیجتاً اعلم کی تقلید صحیح اور غیر اعلم کی غلط ہے۔

یہ دلیل بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ جو شئے عمومات سے خارج ہوئی ہے وہ فقیہ، عالم اور عارف باحکام کا قول ہے نہ کہ اعلم کا قول اور یہ عناوین اعلم و غیر اعلم دونوں پر صادق آتے ہیں۔

۱۳۔بحکمِ عقل اعلم کی تقلید متعین ہے۔

وضاحت: اگر کسی حجیت میں تعین اور تخیر کا احتمال ہو تو عقل احتمال تعین کے اخذ کرنے کا حکم دیتی ہے۔یہاں احتمال تعین قولِ اعلم ہے۔پس ضروری ہے کہ اسی کی تقلید کی جائے۔

یہ دلیل بھی قابلِ اشکال ہے کیونکہ جب آیات و اخبار دلالت کرتی ہیں کہ قولِ فقیہ حجت ہے جو کہ قولِ غیر اعلم پر بھی صادق آتا ہے تو پھر مذکورہ دلیل کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔کیا آیات و روایات کے ہوتے ہوئے شک کی گنجائش رہتی ہے؟ ہاں اگر شک ہو تو پھر احتمال

تعین کو اخذ کرنا چاہیے۔ لیکن قول فقیہ کے معتبر ہونے میں دلیلِ اجتہادی کی موجودگی میں اصل کی کوئی جگہ نہیں بنتی جو کہ حکمِ عقل ہے۔

۱۴۔ بعض روایات ائمہ علیہم السلام تعین تقلید اعلم پر دلالت کرتی ہیں۔

الف: مقبولہ عمر بن حنظلة، قال سألت اباعبداللہ علیہ السلام عن رجلین من اصحابنا۔ الخ (۷۳)

ترجمہ: عمر بن حنظلہ کہتے ہیں میں نے ان دو مردوں کے متعلق امام صادق علیہ السلام سے پوچھا جو ارث یا قرض کے بارے میں اختلاف رائے رکھتے تھے۔ وہ اپنے اس مسئلے کو سلطان اور اس کے قاضیوں کے پاس لے گئے۔

میں نے امام صادق علیہ السلام سے سوال کیا کیا ان کا یہ فعل جائز ہے؟ امامؑ نے فرمایا کہ جو بھی حق یا باطل اپنے کسی مسئلے کو ان کے پاس لے گیا گویا وہ اپنے مسئلے کو طاغوت کے پاس لے گیا اور اسے اپنا حاکم قرار دیا۔ جو اس کے حکم سے لیا گیا ہو وہ حرام ہے اگرچہ وہ اس کا حق ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ جو اس نے لے لیا ہے وہ طاغوت کے حکم سے لیا ہے حالانکہ طاغوت وہ ہے جس کی بات ماننے سے خدا نے منع فرمایا ہے۔ خدا فرماتا ہے:

یُرِیْدُوْنَ اَنْ یَّتَحَاکَمُوْا اِلَی الطَّاغُوْتِ وَقَدْ اُمِرُوْا اَنْ یَّکْفُرُوْا بِہٖ۔ (۷۴)

میں نے پوچھا پھر ان کا وظیفہ کیا ہے؟

حضرت نے فرمایا:

یہ دیکھو کہ تم میں سے کون ہے جو ہماری روایات نقل کرتا ہے۔ حلال و حرام اور ہمارے احکام کو پہچانتا ہے۔ پس وہ اسی کی طرف اپنے فیصلے لے جائیں۔ میں نے اسے تم پر حاکم اور قاضی قرار دیا، جب بھی وہ کوئی فیصلہ کرے لیکن اسے قبول نہ کیا جائے تو یہ یقیناً حکم خدا کو حقیر شمار کرنا ہے۔ درحقیقت ہمیں رد کیا گیا ہے۔ ہمیں رد کرنا اور ہمارا انکار کرنا خدا کو رد کرنے اور اس سے انکار کرنے کے مترادف ہے اور ہمارا منکر حدِ شرک تک پہنچ جاتا ہے۔

یہاں تک کہ عمر بن حنظلہ کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ ان میں سے ہر ایک ایک شیعہ کو فیصلے کیلیے منتخب کرتے ہیں اور دونوں اس پر راضی ہو جاتے ہیں کہ دونوں منتخب شدہ ان کے حق میں فیصلہ کریں۔ لیکن فیصلے میں اختلاف ہو جاتا ہے اور دونوں کے اختلاف کا سرچشمہ آپ کی روایات ہیں۔ اس صورت میں ان کا وظیفہ کیا ہے؟

امامؑ نے فرمایا وہی حکم نافذ ہے جسے عادل تر، فقیہ تر، صادق تر اور پرہیزگار تر نے بیان کیا ہے اور دوسرے کا حکم قابل قبول نہیں۔ اسی آخری جملے کے ساتھ تعین تقلید اعلم پر استدلال کیا گیا ہے۔

ب: روایت داود بن حصین

اس روایت کا مضمون بھی روایت مقبولہ کی مثل ہے۔

کیونکہ جب امامؑ سے پوچھا گیا کہ اگر دو قاضی عادل ایک حکم میں اختلاف رائے رکھتے ہوں تو کس کا حکم قابلِ اجراء ہے۔

آپؑ نے فرمایا:

جوان میں سے زیادہ فقیہ، ہماری احادیث کا زیادہ جاننے والا اور زیادہ متقی ہے اس کے حکم کو لے لو، اسی کا حکم قابلِ اجراء ہے اور دوسرے کے حکم کی پروانہ کرو۔(۷۵)

ج: امیر المومنینؑ نے مالک اشتر کو خط میں لکھا کہ:

اختر للحکم بین الناس افضل رعیتک۔(۷۶)

لوگوں کے درمیان قضاوت کے لیے اپنے رعیت میں سے بہترین افراد کا انتخاب کرو۔

تقلید اعلم کی تعیین کے لیے ان روایات سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ سب قابلِ اشکال ہیں۔

مقبولہ عمر بن حنظلہ پر درج ذیل اشکال کیے گئے ہیں۔

۱۔ روایت کی سند ضعیف ہے کیونکہ علمائے رجال اس کے راوی کو موثق نہیں سمجھتے۔ لیکن مشہور نے اس پر عمل کیا ہے۔ اسی لیے فقہاء اس (عمر بن حنظلہ) کی روایت کو مقبولہ (یعنی قبول شدہ) کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔

علامہ مجلسی نے اپنی کتاب ''بحار الانوار'' میں اس روایت کو صحیح اور کتاب ''وافیہ'' میں اسے موثق قرار دیا ہے۔

بہرحال اس روایت کے قابلِ قبول ہونے میں کلام نہیں ہے کیونکہ علمائے نے اسے قبول کیا ہے۔ شیخ کلینی، شیخ صدوق اور شیخ طوسی نے اپنی کتب میں عمر بن حنظلہ سے روایات نقل کی ہیں۔ اسی وجہ سے فقہائے متقدمین نے اس روایت کو روایت صحیحہ قرار دیا ہے

۲۔ مضمونِ روایت ہماری بحث کے ساتھ مربوط نہیں ہے۔ کیونکہ جیسا کہ گزر چکا ہے کہ اس میں وجہ نزاع مسئلہ ارث یا قرض ہے۔ بنا بریں جب بھی حکامِ شرع کی طرف سے کسی مسئلہ میں دو متضاد حکم جاری ہوئے ہوں تو فقیہ تر اور عالم تر کے حکم کو ترجیح دینی چاہیے۔ لیکن ہماری بحث دو مجتہدین کے اختلاف فتویٰ میں ہے کہ جن میں سے ایک اعلم اور دوسرا غیر اعلم ہے۔ اور یہ بات واضح ہے کہ ان دو مسئلوں میں کوئی ملازمہ نہیں ہے۔ اسی وجہ سے باب فتویٰ میں اگر دو مجتہد اختلاف رائے رکھتے ہوں تو حکمِ تخییر لگایا جاسکتا ہے اور مقلد ان میں سے جس رائے پر چاہیے عمل کرسکتا ہے۔ اگرچہ ان میں سے ایک دوسرے سے اعلم ہو۔ لیکن مسئلہ قضاوت میں ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ طرفین دعویٰ میں سے ہر ایک اسی حکم کا انتخاب کرتا ہے جو اس کے فائدے میں ہو۔ نتیجتاً کبھی بھی نزاع کا فیصلہ نہیں ہو پائے گا۔ اسی وجہ سے امام علیہ السلام نے تخییر کا حکم نہیں لگایا۔

اسی روایت کے آخر میں ہے:

انتظار کرو اور اپنے مسئلے کو تاخیر میں ڈال یہاں تک کہ اپنے امام سے ملاقات ہو جائے۔

اب ہم چند ایسے قرائن کا تذکرہ کرتے ہیں جو دلالت کرتے ہیں کہ روایت مقبولہ بابِ قضاوت کے ساتھ مختص ہے۔

الف: مقبولہ عمر بن حنظلہ میں افقہیت اس وقت ترجیح رکھتی ہے۔ جب دو حاکموں کے درمیان امر دائر ہو جائے۔ نہ کہ ہر حاکم اور ہر جگہ پر افقہیت (فقیہ ہونا) ترجیح رکھتی ہے۔ ایسی ترجیح باب فتویٰ میں ناتمام ہے۔ کیونکہ باب فتویٰ میں تقلید اعلم کی تعیین کی صورت میں ضروری ہے کہ وہ تمام ممالک کے مجتہدین وقت سے اعلم ہو۔ مثلاً اگر ایک شہر میں دو مجتہد ہوں تو ان میں سے ایک اعلم ہو اور اگر دوسرے

میں ایک ایسا مجتہد ہے جو اس سے اعلم ہے تو اس کی تقلید کرنی چاہیے اور اس صورت میں اپنے شہر کے مجتہد اعلم کی تقلید جائز نہیں ہے ۔ وقس علی ھذا۔

ب: تقویٰ اور صداقت کی وجہ سے ایک حاکم کے حکم کا دوسرے پر ترجیح رکھنا زیادہ تر امر قضاء کے ساتھ مخصوص ہے۔ باب فتویٰ میں اس ترجیح پر عمل نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے کسی فقیہ نے بھی الزامی حکم نہیں دیا کہ جب دو مجتہدین کے درمیان اختلاف رائے ہو جائے تو صادق تر اور متقی تر کی طرف رجوع کیا جائے۔

ج: ابتدائے روایت میں ہے کہ "عن رجلین من اصحابنا بینھما منازعة فی دین او میراث فتحاکما الی السلطان والی القضاة" اور یہ جملہ غیر فتویٰ میں ظہور رکھتا ہے۔ کیونکہ کسی دور میں بھی امر فتویٰ میں سلطان کی طرف رجوع کرنا معمول نہیں رہا ۔ بلکہ ہمیشہ امامؑ یا ان کے نمائندہ خاص یا عام کی طرف رجوع کیا جاتا تھا۔ مالک اشتر کے لیے امیر المؤمنینؑ کا یہ فرمان کہ "اختر للحکم بین الناس افضل رعیتک" بھی تعیین تقلیدِ اعلم کی دلیل نہیں بن سکتا۔ کیونکہ کلامِ امامؑ باب قضاء کے ساتھ مربوط ہے ۔ باب فتویٰ اس میں شامل نہیں ہے۔ جیسا کہ متن سے واضح ہے۔ افضل سے مراد فضیلت نسبی ہے نہ کہ مطلق اور یہ باب قضاوت کا خاصہ ہے۔

مقامِ دوئم، عدمِ تعیین تقلیدِ اعلم کی ادلّہ

جیسا کہ آپ نے ملاحظہ کیا کہ وجوب تقلیدِ اعلم کی ادلّہ قابلِ اشکال ہیں۔ اب ہم عدمِ تعیین تقلیدِ اعلم کی بعض ادلّہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

دلیل اول: آیات و روایات کا اطلاق اصلِ تقلید کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔ البتہ یہ دلیل قابلِ اشکال ہے کیونکہ ایک تو یہ اصل جواز کو بیان کر رہی ہیں دوسرا یہ کہ ہماری بحث یعنی تعارض فتاویٰ اس میں شامل نہیں ہے۔

دلیل دوئم: چند ایسی روایات ہیں جن میں ائمہ علیہم السلام نے اپنے پیروکاروں کو اپنے اصحاب کی طرف رجوع کرنے کے لیے کہا ہے اور ان میں اعلم کا ذکر نہیں ہے۔

۱۔ مارواہ عبداللہ ابی یعفور قال قلت لابی عبداللہ (ع) انہ لیس کل ساعة القاک۔۔۔۔(۷۷)

عبداللہ یعفور کہتے ہیں کہ میں نے امام صادقؑ سے عرض کی کہ بعض شیعہ میرے پاس آتے ہیں اور مجھ سے مسائل پوچھتے ہیں، میں ان کے جواب نہیں دے سکتا اور نہ ہی ہر وقت آپؑ کی خدمت میں شرفیاب ہو سکتا ہوں۔

امامؑ نے فرمایا:

تم محمد بن مسلم ثقفی کی طرف کیوں نہیں رجوع کرتے اور اپنے مسائل اس سے پوچھتے۔ اس نے میرے والد گرامی امام باقرؑ سے احادیث سنی ہیں اور میرے والد اسے معتبر سمجھتے تھے۔

اس روایت میں حضرتؑ نے محمد بن مسلم کی طرف رجوع کرنے کو کہا ہے، اس کے معتبر ہونے کا ذکر کیا ہے اور اس کے اعلم ہونے

کے بارے میں کوئی بات نہیں کی۔

۲۔ماروا ہ شعیب العقرقوقی، قال: قلت لابی عبداللہ ربما احتجنا ان نسأل عن الشی فمن نسأل؟

قال: علیک بالاسدی۔(۷۸)

شعیب عقرقوقی روایت کرتے ہیں کہ میں نے امام صادقؑ سے پوچھا کہ بعض اوقات ہمیں مسائل کی احتیاج پیدا ہو جاتی ہے۔ہم اپنے مسائل کس سے دریافت کریں؟امامؑ نے فرمایا اسدی(ابوبصیر) سے۔

۳۔ ماروا ہ یونس بن یعقوب قال : کنا عندابی عبداللہ علیہ السلام فقال ، أمالکم من مفزع ، أمالکم من مستراح تستریحون الیہ؟مایمنعکم من الحارث بن المغیرہ النصری۔(۷۹)

یونس بن یعقوب روایت کرتے ہیں کہ ہم امام صادقؑ کی خدمت میں حاضر تھے کہ آپؑ نے فرمایا:

تمھیں کیا ہے کہ جائے امن و آسائش اختیار نہیں کرتے کہ جب ضرورت پڑے تو اس سے فائدہ اٹھاؤ تم حارث بن مغیرہ کے پاس کیوں نہیں جاتے۔

۴۔ ماروا ہ عبدالعزیز المھتدی، قال: سالت الرضاعلیہ السلام فقلت: انی لا القاک فی کل وقت فمن آخذ معالم دینی؟فقال: اخذ عن یونس بن عبدالرحمن(۸۰)

عبدالعزیز بن المھتدی روایت کرتے ہیں کہ میں نے امام رضاؑ سے پوچھا میں ہر وقت آپ کی خدمت میں حاضر نہیں ہو سکتا۔میں اپنے دینی مسائل کس سے دریافت کروں؟ آپ نے فرمایا: یونس بن عبدالرحمان سے۔

۵۔ ما رواہ علی بن مسیب الھمدانی قال: قلت الرضا علیہ السلام شقتی بعیدۃ و لست اصل الیک فی کل وقت فممن آخذ معالم دینی۔ فقال: من زکریا بن آدم القمی المامون علی الدین والدنیا۔ قال علی بن المسیب فلما انصرفت قدمنا علی زکریا بن آدم فسألتہ عما احتجت الیہ۔(۸۱)

علی بن مسیب ہمدانی کہتے ہیں میں نے امام رضاؑ سے عرض کی میں ایک دور دراز جگہ پر رہتا ہوں اور ہر وقت آپ کی خدمت میں حاضر نہیں ہو سکتا۔اپنے دینی مسائل کس سے دریافت کروں؟ امامؑ نے فرمایا زکریا بن آدم قمی سے وہ دین و دنیا میں قابلِ وثوق آدمی ہے۔ بعد میں میں زکریا بن آدم کے پاس جاتا اور اپنے مسائل دریافت کرتا۔

اس روایت میں امامؑ نے زکریا بن آدم کی طرف رجوع کرنے کو کہا۔صرف انھیں دین و دنیا کے بارے میں قابلِ وثوق قرار دیا۔ان کے متعلق اور کوئی بات نہیں کی۔

ان روایات سے مجموعی طور پر یہ استفادہ ہوتا ہے کہ مرجعیت احکام میں اعلمیت شرط نہیں ہے۔اگر شرط ہوتی تو روایات میں اس کا تذکرہ ملتا اور امام علیہ السلام اصحاب میں سے اعلم کی طرف رجوع کرنے کو کہتے۔

یہاں پر ایک نکتہ کی طرف متوجہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ آنے والی وجوہ ہمارے نظریہ کی تائید تو کرتی ہیں لیکن مستقل دلیل نہیں بن سکتیں۔ کیونکہ یہ سب قابلِ اشکال ہیں۔

دلیل سوئم: سیرت متشرعہ۔ یعنی زمانہ رسولِ خداؐ سے لے کر ائمہ علیہم السلام کے زمانے تک پھر اس سے لے کر شیخ انصاری تک۔ یہی معمول تھا کہ اعلم کی تلاش کئے بغیر ہر شہر کے لوگ اپنے شہر کے فقیہ اور جامع الشرائط مجتہد کی طرف رجوع کرتے تھے۔ حالانکہ ہر دور میں مجتہدین کے علمی درجات مختلف ہوا کرتے تھے۔

رسولِ خداؐ اور ائمہ علیہم السلام کے دور میں اہلِ علم راوی آپؑ کے فرامین کے مطابق فتوے دیتے تھے اور اس طرح احکامِ الٰہی لوگوں کے لیے بیان کرتے۔ ان میں سے ایک سعد بن معاذ ہیں جنھیں آنحضرتؐ نے اسی خاطر یمن اور اس کے ملحقہ علاقوں میں بھیجا قثم بن عباس جو کہ والی مکہ تھے کو لکھا کہ فتویٰ دیا کرو۔ اور مالک اشتر کو لکھا کہ جو امور تم پر مشتبہ ہو جائیں اسے خدا اور رسولؐ کی طرف پلٹا دو۔

معاذ بن مسلم فتوے دیا کرتے تھے۔ امام صادقؑ نے ان کی تائید فرمائی۔ ابان بن تغلب کو امام صادقؑ نے فرمایا کہ مسجد میں بیٹھا کرو اور لوگوں کے لیے فتوے دیا کرو۔

اس دلیل پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اختلاف فتویٰ کی صورت میں وہ ان کی طرف رجوع کرتے تھے اور اس کی عدمِ حجیت کے لیے یہی کافی ہے۔ لیکن اسے رد کیا گیا ہے اس طرح کہ مذکورہ امر کا معلوم نہ ہونا ان میں سے ہر ایک کی طرف رجوع کرنے سے مانع نہیں ہے۔ کیونکہ جاہل کا کام عالم کی طرف رجوع کرنا ہے۔ اور یہ عنوان سب پر منطبق ہوتا ہے لہٰذا ان کے فتاویٰ میں موجود اختلاف کی تحقیق ضروری نہیں۔

دلیل چہارم: تقریر ائمہؑ۔ کیونکہ ائمہ علیہم السلام نے اہلسنت کی روش پر اعتراض نہیں کیا۔ حالانکہ وہ اعلمیت کی طرف توجہ دیئے بغیر ہر مجتہد کی طرف رجوع کر لیتے تھے۔ اور یہ روش ان کے علمی مراکز میں رائج تھی۔ کسی حدیث میں ائمہ علیہم السلام نے اس روش کی ممانعت نہیں کی۔ یہ بات دلالت کرتی ہے کہ وہ اس پر راضی تھے۔ کیونکہ دوسرے موارد میں جب کوئی خلافِ شرع بات دیکھتے تو اس سے منع کرتے۔ جس طرح انھوں نے قیاس اور ذاتی رائے پر عمل کرنے پر اعتراض کیا ہے اور اپنی تمام تر قوت کے ساتھ اس کی مخالفت کی ہے۔

دلیل پنجم: تعین تقلید مقلد کے لیے عسر و حرج کا موجب بنتی ہے۔ لیکن یہ دلیل صحیح نہیں ہے کیونکہ نفی عسر و حرج کی ادلّہ کا موضوع عسرِ شخصی (یعنی کسی خاص شخص پر مشکل ہونا) ہے نہ کہ نوع اور وجوداً و عدماً حکم کا دارومدار شخص خاص کے حرج و عدم حرج پر ہے۔ اگر کسی شخص پر اعلم کی تقلید حرج و سختی کا باعث بنتی ہے تو اس پر اعلم کی تقلید کرنا واجب نہیں ہے۔ جب عسر و حرج سے دوچار شخص اس حکم میں شامل نہیں ہے تو یہ دلیل اس کے لیے کافی نہیں ہے۔

بہرحال چونکہ تعینِ تقلید اعلم کی ادلّہ قابلِ اشکال ہیں اور صحابہ، تابعین اور تابع تابعین کے ابتدائی زمانے میں تقلید کا نام و نشان

تک نہیں تھا۔لہذا شہید ثانی کے بعد بعض فقہاء اعلم اور غیر اعلم کی تقلید کے درمیان تخییر کے قائل ہوئے ہیں۔انہوں نے تقلید میں اعلیت کی شرط کو معتبر نہیں سمجھا۔ان میں سے ایک صاحب فصول بھی ہیں۔

آیۃ اللہ شیخ محمد رضا آل یاسین نے بھی عروۃ الوثقیٰ کے حاشیے پر اسی قول کی تائید کی ہے۔عروۃ الوثقیٰ مسئلہ ۱۲ میں سید محمد کاظم طباطبائی یزدی وسیلۃ النجاۃ میں سید ابوالحسن اصفہانی اور تحریر الوسیلہ میں امام خمینی مرحوم اور دوسرے بہت سے علماء نے اعلیت کے معتبر ہونے کا فتویٰ نہیں دیا بلکہ احتیاط کہا ہے۔

یہاں پر عروۃ الوثقیٰ سے سید محمد کاظم طباطبائی یزدی کا قول نقل کرتے ہیں لیکن اس سے پہلے ایک نکتہ کی طرف اشارہ ضروری ہے وہ مراجع تقلید جنھوں نے مسئلہ تقلید میں اعلیت کو معتبر سمجھا ہے اور ان کا فتویٰ ہے کہتے ہیں:

اگر مجتہد اعلم ایک مسئلہ میں فتویٰ نہ دے اور اس کی نظر میں احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہو۔جبکہ مجتہد غیر اعلم نے اس مسئلہ میں فتویٰ دیا ہو تو مقلد اس احتیاطی مسئلہ میں مجتہد غیر اعلم کے فتویٰ کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔اگر متعدد غیر اعلم مجتہدین موجود ہوں تو ان میں سے سب سے زیادہ اعلم اگر وہ نہ ہو تو جو کم اعلم ہے اس کی رعایت کی جائے۔

طباطبائی مرحوم نے عروۃ الوثقیٰ کے مسئلہ ۱۲ میں اگرچہ تقلید اعلم کا فتویٰ نہیں دیا بلکہ احتیاط کے قائل ہوئے ہیں۔لیکن جب ان سے ان کی احتیاطی مسائل کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے جواب دیا کہ لا یجوز تقلید غیرنا یعنی ہمارے علاوہ کسی کی تقلید جائز نہیں ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ انھوں ن یہ کیسا جواب دیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مجتہد اعلم اگرچہ اپنے احتیاطی مسائل میں یہ جائز سمجھتا ہے کہ اس کے مقلدین ان مسائل میں اس مجتہد کی طرف رجوع کر سکتے ہیں جس سے ان کے بارے میں فتویٰ دیا ہو۔لیکن ضروری ہے کہ علمی اور دوسری شرائط کے لحاظ سے اس مجتہد کی مجتہد اعلم نے تائید کی ہو یا خود مقلد نے شرعی مدارک کے مطابق اس کی اعلیت کا پتا چلایا ہو۔

طباطبائی مرحوم کا یہ کہنا ہے کہ ہمارے سوا کسی کی تقلید جائز نہیں ہے یہ موضوعات کے متعلق ان کی ذاتی رائے ہے نہ کہ فتویٰ بنابریں خود ان کے مقلدین کے لیے بھی حجت نہیں ہے مگر جب مقلد کو اس رائے کا علم ہو جائے یا دلیل شرعی کے ذریعے اسے حاصل کر لے۔

بنابریں صاحب عروہ کے جواب میں دو احتمال ہیں۔

۱۔وہ دوسروں کو مجتہد نہیں سمجھتے تھے۔

۲۔انھیں مجتہد سمجھتے تھے لیکن واجد شرائط نہیں سمجھتے تھے۔

بہر حال دونوں صورتوں میں ان کا یہ جواب فتویٰ نہیں ہے۔علاوہ بریں احتمال اول ضعیف اور حقیقت سے دور نظر آتا ہے اور احتمال دوئم چونکہ اس وقت سیاسی حالات کشیدہ تھے اس انہوں نے یہ کہا ہے۔البتہ ان کی یہ رائے اس وقت سے پہلے ہے جب انھوں نے لوگوں کو آیت اللہ العظمیٰ آقا شیخ احمد کاشف الغطاء کی تقلید کرنے کے لیے کہا تھا۔

تقلید کے متعلق راقم کا نظریہ

فقہِ اجتہادی کے قواعد کے مطابق ہم اپنے نظریے کی یوں وضاحت کرتے ہیں۔

الف: راقم کسی صورت میں بھی مجتہد اعلم کی تقلید کے وجوب اور مجتہد غیر اعلم کی تقلید کے عدمِ جواز کا بطور احتیاط بھی قائل نہیں تھا اور نہ ہے۔ حتیٰ کہ منابعِ استنباط کی تحقیق کے بعد اس کا احتمال بھی نہیں دیتے۔

کیونکہ ادلّہ شرعیہ اجتہادیہ کا اطلاق اور صحابہ، تابعین اور تابع تابعین کی سیرت اعلم وغیر اعلم دونوں کی تقلید کے جواز کے لیے کافی ہیں اور اجرائے اصول کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ مثلاً اصلِ عقلی یعنی جب امر اس میں دائر ہو جائے کہ اعلم کی تقلید متعین ہے یا اعلم وغیر اعلم میں اختیار ہے تو اصالۃ التعیین کا جاری کرنا۔

اسی طرح اگر غیر اعلم کی تقلید کی جائے تو اصالۃ اشتغال الذمہ کی گنجائش رہتی ہے۔ نیز بنائے عقلاء۔

اجرائے اصول کی گنجائش اس لیے نہیں رہتی کیونکہ دلیل اجتہادی کی موجودگی میں ان کا موضوع باقی نہیں رہتا کہ ہمیں ان اصول کے اجرا کی ضرورت پڑے۔

ب: فرضاً اگر تعین تقلید اعلم کے نظریے کو مان بھی لیا جائے تو یہاں ایک مطلب کی وضاحت ضروری ہے کہ جس سے بیشتر افراد غافل ہیں۔ وہ یہ ہے کہ آج جبکہ اسلامی نظام قائم ہو چکا ہے اعلمیت کا معنی وہ نہیں رہا جو اسلامی نظام سے پہلے تھا۔ کیونکہ کل وہ اعلم سمجھا جاتا تھا جو توضیح المسائل میں ذکر شدہ تقریباً پانچ سو انفرادی وعبادی مسائل کو دوسرے مجتہدین سے زیادہ جانتا ہو۔ لیکن آج وہ شخص اعلم ہے جو انفرادی، عبادی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، بین الاقوامی اور حکومتی مسائل کو دوسرے مجتہدین کی نسبت زیادہ جانتا ہو۔

بنابریں اعلم وہی ہے جو مجموعی طور پر ان مسائل کو جانتا ہو۔ ان کے بغیر اس کو مجتہد اعلم نہیں کہہ سکتے۔

ج: راقم گذشتہ بحثوں میں عرض کر چکا ہے کہ جو شخص اسلامی نظام جو کہ ننانوے فیصد ہیں سے آگاہ نہ ہو صرف توضیح المسائل میں ذکر شدہ تھوڑے سے انفرادی وعبادی مسائل کو جانتا ہو۔ ایسا شخص اسلامی حکومت کے لحاظ سے مجتہد مطلق نہیں ہے چہ جائے کہ اعلم کی بات کریں۔ بلکہ وہ مجتہد متجزی کا واضح مصداق ہے اور مجتہد متجزی والے احکام اس پر جاری ہوں گے۔

د: مجتہد آگاہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ اسلامی نظام میں عہدہ مرجعیت کو سنبھالے۔ اجتہاد و عدالت کے علاوہ دوسرے ابعاد کی بھی دقیق تحقیقات کرنی چاہیے مثلاً اپنے اور دوسروں کے معاشرتی مسائل سے آگاہ ہو۔ غیر معمولی ذہانت کا حامل ہو۔ زمان ومکان کا لحاظ رکھتا ہو، ان کے مقتضیات کو پورا کر سکتا ہو۔ نفسیاتی عوامل سے متاثر نہ ہوتا ہو، خارجی عوامل اس پر اثر انداز نہ ہوتے ہوں مثلاً ناواقف اور ظاہر بین افراد کے اعتراضات اور غلط رسم ورواج وغیرہ، احکام واقعی بیان کرنے میں نڈر ہو، اجتماعی امور کے مخدوش ہونے سے نہ ڈرتا ہو، نظام چلانے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ لاعلم افراد کا اس پر تسلط نہ ہو، اور منحرف اور ایسے افراد اس پر حاوی نہ ہوں جو حق کو باطل اور باطل کو حق کے روپ میں پیش کرتے ہیں۔

آج جبکہ اسلامی حکومت قائم ہو چکی ہے ایسا مجتہد قابل قبول نہیں ہے جو جدید مسائل، شرائط زمان ومکان، ابعاد قضایا، معاشرتی

اور اسلامی حکومت کے مسائل سے آگاہ نہ ہو۔ صرف انفرادی وعبادی یا چند دوسرے مسائل سے آگاہ ہو جو کسی صورت میں بھی اصلاح معاشرہ اور اسلامی نظام میں دخیل نہیں ہیں۔ ہاں اس وقت جب اسلامی حکومت قائم نہیں ہوئی تھی ایسا مجتہد مفید اور قابلِ قبول ہو سکتا تھا۔ لیکن اسلامی نظام کے قائم ہونے کی وجہ سے حالات بدل گئے ہیں، ہر شعبے میں تبدیلی آچکی ہے لہذا مجتہد کو ان تمام سے مکمل طور پر آگاہ ہونا چاہیے۔

لہذا اس کا اجتہاد صرف ان انفرادی وعبادی مسائل کے احکام بیان کرنے تک محدود نہ ہو جن کا رسائلِ عملیہ میں سینکڑوں بار تکرار ہو چکا ہے۔ بلکہ اس کا اجتہاد غیر محدود ہو اور فقہِ حکومتی کے منابع سے احکام کا منظم استخراج کرے اور نئے مسائل رسائل عملیہ میں ذکر کرے۔ نیز اسلامی حکومت میں مسلمانوں کے لیے ایسا مجتہد بھی قابلِ قبول نہیں ہے کہ جس کے نظریات کسی خاص مکان یا خاص معاشرے تک محدود ہوں۔ بلکہ اس کے نظریات کو غیر محدود اور تمام اماکن و جوامع کی نسبت سے عالمگیر ہونا چاہیے۔ نیز انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں کو شامل ہوں۔ کیونکہ فقہِ اجتہادی غیر محدود اور عالمگیر ہے۔ نیز اسلامی حکومت بھی عالمگیر ہے۔ لہذا مجتہد کے نظریات بھی موجّہ و مستدل ہوں کہ اہل جہاں کو پسند آئیں اور عالمگیر ہوں۔ نہ کہ غیر موجّہ اور ایک سسٹم کے تحت ہوں کہ جس پر ایسے اثرات مرتب ہوتے ہیں جو اسلامی حکومت سے میل نہیں کھاتے۔

بہر حال سب پر واضح ہے موجودہ دور میں مذکورہ بالا خصوصیات اسلامی مجتہد کے لیے خاصی اہمیت رکھتی ہیں: جب بھی ان خصوصیات کے ساتھ کسی مرجع کا انتخاب کیا گیا ہو تو اس کی تحقیقات اسلام، مسلمین اور اسلامی معاشرے کے لیے مفید ثابت ہوں گیں، اور اگر ان خصوصیات کے بغیر اس کا انتخاب ہوا ہے تو پھر اس کی تحقیقات اسلام، مسلمین اور اسلامی معاشرے پر مضر اثرات مرتب کریں گی

اسلامی معاشرے اور حکومت میں آئیڈیل مجتہد کی تفصیلی خصوصیات بیان کرنے کے بعد ان کے کیا اثرات مرتب ہوں گے، اس پر ایک نظر ڈال دی جائے۔ کیونکہ اگر مجتہد میں یہ خصوصیات موجود ہیں تو پھر اسے حکومتی یا غیر حکومتی کسی مسئلہ میں بھی کسی مشکل کا سامنا نہیں کرنا پڑے گا۔ بلکہ وہ معاشرے کے لیے صحیح اور قابلِ قبول احکام پیش کرے گا۔ جیسا کہ ہم بارہا کہہ چکے ہیں کہ فقہی احکام ایسے عادلانہ احکام ہیں جن کا زندگی اور اس کے تحولات کے ساتھ گہرا تعلق ہے مجتہد اس وقت تک تمام احکام کی مکمل شناخت اور صحیح ادراک نہیں کر سکتا جب تک وہ زمانے کی پیشرفت کے ساتھ ساتھ قدم ملا کر نہ چلے اور اس کی ضروریات کو مکمل طور پر درک نہ کرے۔ اجتہاد کی روشِ پنجم کے مطابق حکم کے تمام پہلوؤں کا استنباط نہ کرے۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو صرف اس اجتہادِ مسلسل کے ذریعے محقق ہو سکتی ہے جو مذکورہ خصوصیات کا حامل ہو۔

الحمدلله كما هو اهله والسلام على رسوله و آله سلاماً ابدًا

حواشی دورِ ہشتم

۱۔یعنی حدیث کے بعض حصوں کو بیان کرنا۔

۲۔صحیفہ نور ج ۲۱،ص ۶۱۔

۳۔صحیفہ نور ج ۲۱،ص ۸۸۔

۴۔فقیہ اس وقت تک فقیہ نہیں ہو سکتا جب تک وہ ہمارے کلام کی گہرائی تک نہ پہنچ پائے۔

۵۔اپنا عصا پتھر پر مارو پس عصا مارتے ہی اس سے بارہ چشمے پھوٹ نکلے۔ مترجم

۶۔مزید تفصیل کے لیے المدخل الی اصول الفقہ دوالیبی اور موافقات شاطبی، ج ۲ ص ۹۶ کی طرف رجوع کریں۔

۷۔طبقات الشافعیہ۔ج ۱،ص ۲۴۳۔

۸۔مزید تفصیل کے لیے شرح منظومہ عقود رسم المفتی ابن عابدین ص ۴۷،۵، کی طرف رجوع کریں۔

۹۔موازین وابزار اجتہاد یعنی اصول وقوانین احکام سے مکمل آشنائی اور فروعاتِ اصول اور مصادیق قوانین کی مکمل شناخت۔ فروعات واصول کے درمیان اور مصادیق وقوانین کے درمیان موجود ارتباط کی تحقیق کے بعد فروعات کو اصول اور قوانین کو مصادیق پر منطبق کرنا۔

۱۰۔الاحکام الاصول الاحکام،ص ۵،ج ۵۔

۱۱۔لموافقات فی اصول الشریعہ،ج ۲،ص ۳۰۰۔

۱۲۔لموافقات فی اصول التشریعہ،ج ۲،ص ۵۔

۱۳۔قواعد الاحکام،ج ۱ ص ۱۔

۱۴۔اعلام الموقعین۔ج ۳،ص ۷۔

۱۵۔اعتصام شاطبی،ج ۲،ص ۱۴۔

۱۶۔مزید تفصیل کے لیے کتاب الام شافعی ج ۷،ص ۲۷۵۔۳،المستصفی ابو حامد غزالی،ج ۱،ص ۱۳۹۔اعلام الموقعین ابن قیم جوزی،ج ۲،ص ۲۰۸ اور النظایر ابن نجم،ص ۳۳، کی طرف رجوع کریں۔

۱۷۔المنافع،ص ۳۰۹۔فتح القدیر،ج ۵،ص ۲۸۳۔الموفقات،ج ۲،ص ۲۸۳۔

۱۸۔الاحکام فی تمیز الفتاوی عن الاحکام وتصرفات القاضی والامام۔

۱۹۔یسر الاسلام واصول التشریع العام،ص ۷۲۔المنار،ج ۹،ص ۷۴۵۔۷۷۰۔

۲۰۔اے صاحبان عقل قصاص میں زندگی ہے۔

۲۱۔ فتح القدیر، ج ۲، ص ۱۴
۲۲۔ توبہ، آیت ۶۰۔
۲۳۔ وہ لونڈی جو مالک کے ساتھ ہمبستری کرنے سے صاحب اولاد ہو جائے فقہی اصطلاح میں اسے ام ولد کہتے ہیں۔
۲۴۔ بدایۃ المجتہد، ج ۲، ص ۳۲۶۔
۲۵۔ سورہ مائدہ آیت ۳۸۔
چور اور چورنی کے ہاتھ کاٹ دو۔
۲۶۔ اعلام الموقعین، ج ۳۔
۲۷۔ رسول خدا کے زمانے میں دو متعے (متعہ النساء متعہ الحج) حلال تھے میں انھیں حرام قرار دیتا ہوں اور انھیں انجام دینے والے کو سزا دوں گا۔
۲۸۔ مزید تفصیل کے لیے مجلہ کیہاں شارہ ا۳۔ ص ۶۴ کی طرف رجوع کریں۔
۲۹۔ صحیح البخاری، کتاب المساقاۃ، باب شرب الناس و الدواب من الانہار، ج ۲، ص ۵۴، ۶۳۔
۳۰۔ الموطاء، ج ۱، ص ۷ ۶۳، ۶۴۸۔
۳۱۔ اور تمھارے لئے رسول اللہ کی ذات بہترین نمونہ ہے۔ احزاب: ۲۱۔
۳۲۔ المدخل الی فقہ الامام علی مصنفہ ڈاکٹر محمد عبد الرحیم محمد۔ دار الحدیث۔
۳۳۔ نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف۔
۳۴۔ المنتقی علی الموطا۔
۳۵۔ نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف۔
۳۶۔ نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف۔
۳۷۔ اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۳۔
۳۸۔ نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرفی۔
۳۹۔ الدراسلات الاسلامیہ، ص ۵۵۔
۴۰۔ نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرفی۔
۴۱۔ نیل الاوطار، ج ۷، ص ۵۵۔
۴۲۔ رسالۃ اوائل الشھور العربیۃ، ص ۱۳۔
۴۳۔ الدراسات الاسلامیہ، ص ۵۹۔

۴۴۔ المنتقی شرح الموطاء، ج ۱، ص ۳۴۲۔

۴۵۔ عورتوں کو مساجد میں داخل ہونے سے منع نہ کرو۔ لیکن گندی عورتوں کو چاہیے کہ وہ مساجد سے نکل جائیں۔ سنن ابوداود۔

۴۶۔ تفسیر طبری، ج ۶، ص ۱۴۵، احکام القرآن جصاص، ج ۲، ص ۴۰۸۔

۴۷۔ مگر جن لوگوں اس سے پہلے کہ تم ان پر قابو پاؤ توبہ کرلی تو ان کا گناہ بخش دیا جائے گا پس جان لو کہ تحقیق خدا بخشنے والا مہربان ہے۔ مائدہ ۳۴۔

۴۸۔ المغنی، ج ۴، ص ۱۳۶۔

۴۹۔ مجبوریاں محرمات کو مباح کر دیتی ہیں۔

۵۰۔ کم مفسدہ کے ذریعے بڑے مفسدہ کو ختم کرنا۔

۵۱۔ صحیفہ نور، ج ۱۹، ص ۱۸۱۔

۵۲۔ صحیفہ نور، ج ۲۱، ص ۹۸۔

۵۳۔ صحیفہ نور، ج ۲۱، ص ۶۱۔

۵۴۔ صحیفہ نور، ج ۲۱، ص ۹۸۔

۵۵۔ صحیفہ نور، ج ۲۱، ص ۴۶۔

۵۶۔ صحیفہ نور، ج ۲۱، ص ۴۶۔

۵۷۔ صحیفہ نور، ج ۲۱، ص ۱۰۰۔

۵۸۔ روایات سے مزید آگاہی حاصل کرنے کے لیے وسائل الشیعہ، ج ۱۵، باب ۶۸ از ابواب جہاد اعدو ومایان سب، ص ۱۴۹ کی طرف رجوع کریں۔

۵۹۔ وسائل الشیعہ، ج ۴، باب ۱۹ از ابواب لباس مصلی، حدیث ۵، ص ۳۸۳۔

۶۰۔ وسائل الشیعہ، ج ۴، باب ۲۰ از ابواب مصلی، حدیث ۲، ص ۳۸۷۔

۶۱۔ وسائل الشیعہ، ج ۳، باب ۲۱، از ابواب تکفین، ص ۴۳۔

۶۲۔ وسائل الشیعہ، ج ۳، باب ۲۱، از ابواب تکفین، ص ۴۳۔

۶۳۔ وسائل الشیعہ، ج ۵، باب ۱۱، از ابواب احکام ملابس، حدیث ۱۱، ۷، ۱۲۔

۶۴۔ وسائل الشیعہ، ج ۵، باب ۱۱، از ابواب احکام ملابس، حدیث ۱۱، ۷، ۱۲۔

۶۵۔ وسائل الشیعہ، ج ۵، باب ۱۱، از ابواب احکام ملابس، حدیث ۱۱، ۷، ۱۲۔

۶۶۔ جو بنجر زمین کو آباد کرے گا وہ اس کی ملکیت ہو جائے گی۔

۶۷۔ نکاح کرو اور نسل بڑھاؤ، قیامت کے دن میں دوسری امتوں پر تمہارے ذریعے فخر کروں گا، چاہے ساقط شدہ کے ساتھ ہو۔

۶۸۔ یعنی مصلحت اندیشی کی بنیاد پر حکم جعل کرنا اگرچہ خلاف نص ہی کیوں نہ ہو۔

۶۹۔ جہاں نص نہ ہو وہاں مصلحت اندیشی کی بنیاد پر حکم جعل کرنا۔

۷۰۔ ہم نے اپنی کتاب "منابع اجتہاد از دیدگاہ مذاہب اسلامی" میں اس پر تفصیلی بحث کی ہے۔

۷۱۔ بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۱۵، حدیث ۸۔

۷۲۔ ظن وگمان کبھی بھی انسان کو حق سے بے نیاز نہیں کرتا۔

۷۳۔ حدیث کا حصہ اول، حدیث ۴، باب ۱، اور دوسرا حصہ، حدیث ۱، باب ۹، از ابواب صفات قاضی، جلد ۱۸، وسائل الشیعہ۔ اصول کافی، ج ۱، باب اختلاف حدیث، ص ۶۷۔

۷۴۔ سورہ نساء آیت ۶۔ وہ چاہتے ہیں کہ سرکشوں کو اپنا حاکم بنائیں حالانکہ انھیں حکم دیا گیا ہے کہ وہ ان کی بات نہ مانیں۔

۷۵۔ اصول کافی، ج ۱، باب اختلاف حدیث، ح ۱۔

۷۶۔ وسائل الشیعہ، ج ۱۸، باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی، ح ۱۸۔

۷۷۔ وسائل الشیعہ، ج ۱۸، باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۲۳۔

۷۸۔ وسائل الشیعہ، ج ۱۸، باب ۱۱، از ابواب صفات قاضی، حدیث ۳۴۔

۷۹۔ وسائل الشیعہ، ج ۱۸، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۲۴۔

۸۰۔ وسائل الشیعہ، ج ۱۸، باب ۱۱، از ابواب صفات قاضی، حدیث ۳۳۔

۸۱۔ وسائل الشیعہ، ج ۱۸، باب ۱۱، از ابواب صفات قاضی، حدیث ۲۷۔

☆☆☆☆☆